Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

CERCETĂRI
FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul II **Nr. 1**

august 2010

Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor şef: Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ

Secretari de redacție: C.S. dr. Bogdan DANCIU

Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Titi PARASCHIV;
Prof. univ. dr. Adrian NECULAU; Prof. univ. dr. Mihai VASILE;
Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI; Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA;
Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; C.S. gr. III dr. Ana-Maria MARHAN

Redactori: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoş POPESCU

Responsabili de număr: Claudiu BACIU; Victor Emanuel GICA

COMITETUL CONSULTATIV

Preşedinte: Prof. univ. dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe)

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster); Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln);
Prof. univ. dr. Alexandru BOBOC, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Teodor DIMA, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv);
Prof. univ. dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois);
Prof. univ. dr. Nicolae GEORGESCU

Adresa: Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
redacția revistei „Cercetări filosofico-psihologice”, Calea 13 Septembrie,
nr. 13, sector 5, 050711, Bucureşti

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** ifilosofie@yahoo.com

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul II, Nr. 1 – august 2010

Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

Deutsch-Rumänische Gesellschaft
für Philosophie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: Univ.-Prof. Dr. Margareta DINCĂ

Redaktions-Sekretäre: WM Dr. Bogdan DANCIU

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Titi PARASCHIV;
Univ. Prof. Dr. Adrian NECULAU; Univ. Prof. Dr. Mihai VASILE;
Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI; Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA;
Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU; WM Dr. Ana-Maria MARHAN

Redakteurs: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoş POPESCU

Verantwortliche für die Ausgabe: Claudiu BACIU; Victor Emanuel GICA

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Präsident: Univ. Prof. Dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe)

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster); Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln);
Univ. Prof. Dr. Alexandru BOBOC, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Teodor DIMA, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv);
Univ. Prof. Dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois);
Univ. Prof. Dr. Nicolae GEORGESCU

Postanschrift: Institut für Philosophie und Psychologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
die Redaktion der Zeitschrift „Philosophisch-Psychologische
Untersuchungen“, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bukarest

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** ifilosofie@yahoo.com

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

II. Jahrgang, Nr. 1 – August, 2010

CERCETĂRI
FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul II **august 2010** **Nr. 1**

SUMAR

STUDII ŞI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Consideraţiuni despre fundamentele psihologiei ... 7
HANS LENK, Motive und Leistungsmotivation im Wettkampfsport unter besonderer Berücksichtigung des Rennruderns 11
MICHAEL J. STEVENS, Freedom is the lifeblood of psychology 35
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI, *Logos* et raison selon les stoïciens 43
MIHAI D. VASILE, Întemeierea metafizicii creştine 49
DRAGOŞ POPESCU, Despre dualismul recesiv la Mircea Florian..... 57
MARIUS DOBRE, Mircea Vulcănescu despre augustinism şi tomism în filosofia medievală 63
NICOLAE GEORGESCU, Mit, eponimie, paronomasie în literatura română, Arhivă de personaje, teme, locuri 71
LUCIAN TRAŞĂ, Formula introductivă a basmului. O perspectivă psihanalitică 87
MATEI STÎRCEA-CRĂCIUN, Revoluţii darwiniene. Încercare de situare culturologică a creaţiei lui Constantin Brâncuşi 93
MARIUS DUMITRESCU, Cultura ca factor de inhibiţie a agresivităţii 103
ANA DINULESCU, Diferenţe în interacţiunea parasocială determinate de stilul de ataşament 109
IOANA PANC, TEOFIL PANC, Un instrument de apreciere a performanţelor în sistemul medical românesc 133
CAMELIA POPA, GHEORGHE NEACŞU, DELIA STRATILESCU, IOAN BRADU IAMANDESCU, CARMEN RĂPIŢEANU, Un profil de personalitate al studentului român..... 143
ALEXANDRU D. IORDAN, Devieri cognitive şi emoţionale în luarea deciziei 151
OANA GHEORGHIU, Familie şi identitate..... 161
BRÂNDUŞA ORĂŞANU, Metoda psihanalitică şi formularea problemei . 171
IRINA-GABRIELA BUDA, Despre *qualia*. Este important faptul de a simţi? 179

Cercetări filosofico-psihologice, anul II, nr. 1, p. 1-227, Bucureşti, 2010

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Al IX-lea Congres Internațional al Societății de Studii Kantiene de Limbă Franceză. *Kant, ştiința şi ştiințele,* Lyon, 8-12 septembrie, 2009 (*Rodica Croitoru*) 185
Al XI-lea Congres Internațional Kant. *Kant şi filosofia în sens cosmopolit*, Pisa, 22-26 mai, 2010 (*Rodica Croitoru*) 191

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv: ALEXANDRU SURDU, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007, 220 p.
MARIUS DOBRE, Problema transcendenței în actualitate 199
CLAUDIU BACIU, Datul transcendent 205

NOTE DE LECTURĂ

Mihai D. Vasile, *Neoplatonismul creştin*, Bucureşti, Editura Academiei, 2008, 484 p. (*Alexandru Surdu*) 211
Alexandru Boboc, *Cultură modernă şi „tradiție culturală”*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008 (*Claudiu Baciu*) 217
Dragoş Popescu, *Logică naturală şi ştiința logicii în filosofia lui Hegel,* Editura Pelican, Giurgiu, 2009, 264 p. (*Victor Emanuel Gica*) 224

STUDII ŞI CERCETĂRI

CONSIDERAȚIUNI DESPRE FUNDAMENTELE PSIHOLOGIEI

ALEXANDRU SURDU

Considerations on the basis of the psychology. In author's opinion, the building up of psychology as a scientific discipline goes through the five steps pattern of formation related to any science: (1) the prescientific stage; (2) the shaping stage; (3) the methodological improvement and the enlargement of the researching field; (4) the methodological crisis stage; (5) the founding stage. The shaping stage of psychology begins with the Aristotle's inquiries to be found in *De Anima*. The main notions of Aristotelian psychology (sensation, perception, representation, intuitive thought, discursive thought) and their interrelations make up the judicative network of this science which lies on the basis of arguments and proofs concerning the sphere of the psychic. The founding stage implies serious investigation on both personal and neighbouring scientific fields, pluri- and multidisciplinary research, as well as restoring the relationship with philosophy and especially with logic. The founding stage of psychology can be traced starting from the first decades of 20th century.

Key words: building up of scientific disciplines; founding of scientific disciplines; crisis of scientific disciplines.

Istoria ştiinţelor a pus în evidenţă faptul că fiecare ştiinţă trece prin mai multe faze sau etape, reductibile la următoarele cinci: 1) faza preştiinţifică; 2) faza de constituire; 3) perfecţionarea metodologică şi extinderea domeniului de cercetare; 4) faza de criză metodologică şi 5) faza de fundamentare. Duratele acestora sunt variabile, de la milenii şi secole la decenii. Făcând abstracţie de presupusele civilizaţii superioare dispărute, ale căror urme descoperite accidental denotă cunoştinţe superioare celor actuale, este evident că toate ştiinţele antice, greco-romane, au suferit un recul serios în perioada migraţiilor, necesitând „renaşterea", redescoperirea sau reinventarea lor. Ceea ce înseamnă repetarea, nu identică, firește, chiar de mai multe ori, a unora dintre fazele dezvoltării ştiinţelor. Aceasta, bineînţeles, în anumite zone, în altele existând şi posibilitatea dispariţiei unor ştiinţe sau a decăderii acestora, ca şi a populaţiilor care le-au cultivat. La care se pot adăuga interdicţiile religioase sau politice.

Psihologia nu reprezintă o excepţie. După o lungă perioadă preştiinţifică, de câteva milenii înainte de Hristos, în care s-au obţinut unele rezultate remarcabile, cel puţin după relatările şi reprezentările, mai ales picturale, privind aspectele terapeutice ale unor metode psiho-tehnice şi neurofiziologice, de tipul sugestiei şi al hipnozei. Despre medicina traco-getă, salmoxiană, relatează filosoful Platon în

dialogul *Charmides*. Medicul salmoxian trata bolnavii cu metode homeopate, urmărind vindecarea părților corporale prin tratarea întregului organism şi, mai ales, tratarea trupului prin vindecarea prealabilă a sufletului, iar aceasta se făcea prin sugestie verbală, dar şi prin sugestie sonoră, în genere, şi muzico-terapie, în special; priceput fiind şi vestit pentru aceasta regele Traciei, Orpheus, care îmblânzea, cântând la liră, şi animalele sălbatice.

Dar constituirea ca atare a psihologiei se face abia prin elaborarea sistematică, logico-teoretică, filosofico-speculativă a cunoştințelor despre suflet în lucrarea lui Aristotel *De anima.* Astfel de cunoştințe se găsesc şi în dialogurile lui Platon şi se găseau, de bună seamă, şi în lucrările lui nedialogate, despre senzații, percepții, reprezentări şi gânduri. Ceea ce lipsea era, în termeni moderni, nu obiectul cercetării, ci metoda de investigație, de exprimare şi de sistematizare a cunoştințelor *despre* suflet *(psyche)*. Aristotel foloseşte, ca instrument (*organon*) al construcției ştiințifice în genere, logica rațiunii *(logos),* teoria noțiunii, judecății şi raționamentului. Aplicarea acestei logici la obiectele din domenii referențiale diferite după anumite reguli generale constituie *metodologia* (de la *methodos* = cale de urmat). Noțiunile principale ale psihologiei sunt: senzația, percepția, reprezentarea, gândirea intuitivă şi gândirea discursivă. Relațiile dintre acestea şi, respectiv, noțiunile subordonate acestora (obiecte, proprietăți, relații, organe de simț, receptor, emițător etc.) constituie rețeaua judicativă, nomologică a psihologiei, pe baza cărora pot fi alcătuite raționamente şi, respectiv, demonstrații referitoare la toate fenomenele încadrabile în domeniul psihicului. Se poate afirma, de exemplu, că nu putem avea percepția, să zicem vizuală, a unui obiect decât atunci când acesta, aristotelic vorbind, se găseşte în câmpul vizual al ochilor noştri sau, în zilele noastre, al instrumentelor optice de care dispunem. Aceasta, deoarece întotdeauna când avem o percepție trebuie să existe un obiect perceptibil ş.a.m.d., în conformitate cu un silogism demonstrativ din figura întâi, modul *Barbara,* adică un raționament cu premise universale, afirmative şi adevărate. Raționament valabil până în zilele noastre pentru adepții concepțiilor psihologice de tip pavlovian.

Rezumativ, se poate spune că, după etapa constitutivă a psihologiei, din secolul al IV-lea î.Hr., a urmat o dezvoltare, nu întotdeauna sistematică, a metodologiei cu extinderea şi diversificarea obiectului de studiu, adică al fenomenelor psihice, considerate clasice, respectiv încadrabile în sfera perceptivă, afectivă, volitivă etc., cu respectarea legilor sau principiilor logicii tradiționale: a identității, non-contradicției, terțului exclus şi rațiunii suficiente. A urmat un recul serios al psihologiei din Evul Mediu până în perioada Renaşterii, după care, abia în secolul al XIX-lea începe diversificarea concepțiilor psihologice: asociaționiste, structuraliste, comportamentiste etc., care nu sunt altceva decât variante metodologice referitoare la aceleaşi fenomene psihice cu extinderi obiectuale relative, datorate interferențelor interdisciplinare: psiho-anatomice, psiho-fiziologice, psiho-patologice, psiho-genetice sau psiho-sociale, fără salturi spectaculare, fără inovații majore, fără revizuiri şi infirmări grave, ca cele referitoare la localizările, mai mult sau mai puțin precise, pe creier a funcțiilor psihice, în cazul frenologiei, cu discuții

contradictorii, dar acceptabile în cadrul aceleiaşi viziuni logico-clasice asupra întregului angrenaj metodologic al psihologiei.

Situația tinde să se prezinte cu totul altfel, cel puțin înainte de primul război mondial, când încep să fie experimentate şi studiate fenomene psihice ignorate până atunci sau apărute şi proliferate inexplicabil tocmai în plin avânt al materialismului şi ateismului contemporan: somnambulismul, magnetismul animal, hipnoza, sugestia, telepatia ş.a. Întrerupte în timpul conflagrațiilor mondiale, cercetările fenomenelor, numite parapsihice, cunosc în zilele noastre o extindere considerabilă. Datorită perfecționării aparaturii de reanimare devin frecvente cazurile de reveniri din moarte clinică, perioade în care pacienții au frecvente percepții extrasenzoriale, decorporări, depersonalizări, citiri ale gândurilor şi multe alte fenomene psihice a căror desfăşurare încalcă în mod flagrant principiile logicii clasice. Ele sunt inexplicabile şi, ca atare, inacceptabile.

Verdictul acesta nu poate fi însă acceptat, iar motivele sunt multiple. Poate că cel mai important îl constituie eficiența terapeutică a unora dintre ele care sunt preluate în practica medicală ştiințifică, dar şi în cea populară, cu discreditarea uneori explicită a celor care le contestă. Abandonarea lor, fără posibilitatea de a le stopa sau interzice, nu înseamnă decât abandonarea responsabilității profesionale şi prilejuirea de falsuri grosolane fără nici un control, pe care le pot comite oricând persoane fără calificare psihologică.

Un alt aspect, la fel de neplăcut, îl constituie, ca şi în alte domenii ştiințifice, practicarea în secret a cercetărilor în scopuri antipopulare şi chiar antiumanitare, militare sau politice.

Având în vedere exemple mult mai supărătoare din alte ştiințe, chiar din matematici sau din fizică, cazuri la fel de flagrante de încălcări ale principiilor din logica tradițională, considerăm că şi psihologia se găseşte astăzi într-o fază de criză ştiințifică. S-a procedat la fel în matematici când au fost descoperite paradoxele din teoria mulțimilor. Au fost ignorate, au foste evitate, ca până la urmă să fie necesară o nouă fundamentare a matematicii care să fie capabilă să explice toate formațiunile numerice, finite sau transfinite, în cadrul unei logici de tip dialectico-speculativ. Ceva asemănător s-a petrecut şi în fizica modernă. Apariția crizelor ştiințifice nu se datorează incapacității cercetătorilor şi nu este un prilej de întristare, chiar dacă nu este unul de bucurie.

Fundamentarea unei ştiințe presupune însă investigații serioase ale domeniului ştiințific propriu şi ale domeniilor învecinate, cercetări multi- şi pluridisciplinare şi refamiliarizarea psihologiei cu filosofia şi, mai ales, cu artileria grea a filosofiei care este logica. Începutul de secol XX a fost şi unul de inițiere a psihologilor în noua logică matematică, pe linia psihologiei genetice, chiar cu unele exagerări, de genul excluderii logicii tradiționale. Că n-au făcut-o toți psihologii şi că s-a rămas uneori la vechea psihologie a gândirii, dublată de vorbirea colocvială, iar unii, iubitori de animale, au rămas cu amintirea plăcută a câinilor lui Pavlov, nu i-a împiedicat pe alții să cocheteze cu mijloacele supermoderne de gândire şi comunicare.

Petrecându-se în zilele noastre, când rezultatele, ştiinţifice de importanţă strategică mondială rămân secrete chiar şi în cadrul instituţiilor de cercetări din ţările supradezvoltate, este posibil ca pasul hotărâtor al fundamentării psihologiei, sau cel puţin *către* această fundamentare, să fi fost deja făcut, căci astăzi, chiar dacă nu vrem sau nu putem s-o recunoaştem, nu mai gândim liniar, noutăţile fiind mereu altele, dar gândirea aceeaşi. Omul contemporan, respectiv, savantul, a şi început să *gândească altfel.* Contradicţia, antinomicul şi paradoxul au devenit locuri comune care nu mai pot fi ignorate sau ascunse şi, în plus, încep să fie regândite altfel chiar şi problemele sau fenomenele obişnuite ale vieţii care necesită şi ele o nouă fundamentare.

MOTIVE UND LEISTUNGSMOTIVATION IM WETTKAMPFSPORT UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES RENNRUDERNS

HANS LENK

Motive and achievement motivation in championships, with a special analysis of the nautical sports. The study examines motivation in competitive sports, especially in nautical competitions. Most sportsmen don't reflect upon their activities. Therefore, in his attempt to disclose their real motivation, the author begins by considering more abstract questions, which draw the sportsmen's attention to problems they didn't think of. Hence, they provide conventional and extremely ideological answers. On the basis of specialized literature, the author elucidates the meaning of concepts such as: motivation, achievement motivation, and value motivation. He also presents the theory of cognitive dissonance.

Key words: motivation; achievement motivation; value motivation; theory of cognitive dissonance.

Entwicklung und Selbstdeutung der Motive bei Ruderern

Spezialuntersuchungen zur Motivation der Leistungssportler, zumal der Leistungsmotivation von Rennruderern, gibt es bisher nur sehr wenige[1] — und diese beschränken sich (mit Ausnahme der Arbeiten *Bouets* und *Steinbachs)* auf

[1]) **Rösler, H.-D.:** Motive des Rennruderns. In: Rudersport 1957, S. 40 f. **Lenk, H.:** Aufgabe von Wertbindungen bei westdeutschen Hochleistungsruderern unter soziodramatisch fingiertem Streß. Einige Motiv- und Einstellungsbefragungen von Rennruderern enthalten auch: **Richter, R.:** Ein Ruderclub und seine Beziehung zur Fluktuation seiner jugendlichen Mitglieder. Unveröffentlichte Studienarbeit an der Akademie für Wirtschaft und Politik. Hamburg 1963. **Lennarz, H. A.:** Die Renngemeinschaften. In: Rudersport 1966, S. 652 f.
Die ausführlichsten empirischen Untersuchungen zur Motivation der Sportler allgemein sind bisher: Bouet, M.: Les Motivations des Sportifs, Paris 1969, und Beisser, A. R.: The Madness in Sports, New York 1967. Steinbach, M.: Pathocharakterologische Motivationen sportlicher Höchstleistungen bei mehrdimensionaler Betrachtung maßgeblicher Bedingungen. (Bisher unveröffentlichte, zum wissenschaftlichen Wettbewerb um die Carl-Diem-Plakette 1968 vorgelegte Arbeit, Mainz 1967—68, hektographiert.) Ferner Steinbach, M.: Pathocharakterologie menschlicher Höchstleistung. (Medizinische Habilitationsschrift, Mainz 1967, unveröffentlicht.) Vgl. auch Stogdill, R. M.: Team Achievement under High Motivation. Columbus/Ohio 1963. Auf all diese Werke kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Literatur speziell zur Leistungsmotivation, doch nicht in Anwendung auf den Sport, vgl. Anm. 3.

Cercetări filosofico-psihologice, anul II, nr. 1, p. 11-33, Bucureşti, 2010

wenige Athleten und wenige Fragen. Außer einem soziodramatischen Experiment handelt es sich bei den Motivationsuntersuchungen unter *Ruderern* um bloße *Befragungen* nach Motiven oder nach den ausschlaggebenden Anlässen, die die Ruderer zum Leistungsrudern oder überhaupt in den Club gebracht hatten. Mit abstrakten Fragen wird man aber bei den Athleten — insbesondere bei Jugendlichen — kaum die wirkliche Motivation erfahren. Die meisten Sportler neigen wenig zu genauem begrifflichen Unterscheiden und zum theoretischen Nachdenken über ihr Verhalten. So wirken die Fragen oft suggestiv: Sie weisen auf etwas hin, das der Athlet noch gar nicht durchüberlegt und noch nicht für sich beantwortet hat. Deshalb nimmt es nicht wunder, daß man fast ausschließlich ideologische, stereotype Antworten auf die Frage nach den Motiven und Werten oder dem Sinn ihrer Sporttätigkeit erhält: „Nicht die Person, sondern die Mannschaft steht im Vordergrund. Egoismus kann nicht gefördert werden." Das Leistungstraining sei „im positiven Sinne charakterbeeinflussend". „Die sportliche Tätigkeit ist mir außerdem Ausgleich und eine wertvolle Ergänzung zu meiner beruflichen Tätigkeit" (Frage nach dem *Wert* und *Sinn,* den Mitglieder des späteren Vizeeuropavierers mit Steuermann 1965 ihrer sportlichen Tätigkeit beimaßen). Daneben gaben aber mehrere aus derselben Mannschaft an, daß sie sich der Traingsgemeinschaft aus dem Leistungs- und Geltungsmotiv angeschlossen haben: „Um festzustellen, welcher Leistung ich fähig (bin)".

Kann man von Studenten eher eine zutreffende abstrakte Motiventhüllung erwarten? Ein Student aus derselben Mannschaft (in der zur Hälfte Studenten ruderten) hat sich der Trainingsgemeinschaft angeschlossen, „um überhaupt eine Möglichkeit zum Rudern im Mannschaftsboot mit Gleichwertigen zu haben". Den Sinn seiner sportlichen Tätigkeit sieht er in der „Befriedigung" seines „persönlichen Ehrgeizes" und in der „Freude an der eigenen Höchstleistung".

Im Weltmeisterachter von 1966 wurde auf die Frage: „Welchen Sinn siehst Du in Deiner leistungssportlichen Betätigung?" geantwortet: „Ich will wissen, wieviel ich leisten kann." „Ich möchte wissen, zu welcher Leistung ich im Sport fähig bin. Darüber hinaus erhoffe ich durch diese Betätigung eine positive selbsterzieherische Wirkung, die zum Beispiel im Beruf Anwendung finden kann." „Begeisterung. Prüfung meiner physischen Leistungsfähigkeit. Kennenlernen von ›Land und Leuten‹." „Überwindung des ›inneren Schweinehundes‹." „Freude an der Bewegung, Selbstbeweis, nicht zuletzt, um Selbstbeherrschung zu üben oder Konzentrationsfähigkeit zu steigern. Keine nachträgliche Hineindeutung eines Sinnes." „Die Fähigkeit zu erlangen, sich für eine lohnenswerte Sache vollkommen einsetzen zu können. Im Sport spielt für mich der Kontakt zu Gleichgesinnten verschiedener Nationalität eine wesentliche Rolle." „Kameradschaft, körperliche und geistige Ertüchtigung, Anerkennung." „Ausgleich zum Beruf." Dieser Strauß an Sinndeutungen und Selbstinterpretationen über die entscheidenden Motive kann als einigermaßen repräsentativ gelten; eine ganz ähnliche Zusammenstellung hatte sich auch beim Olympiasiegerachter von 1960 ergeben. (Einer aus dieser Mannschaft wollte außerdem ganz bewußt den „Jugendlichen zum Ansporn dienen, gleiche oder ähnliche Leistungen zu vollbringen".)

Die hervorstechende Betonung des Leistungsmotivs findet sich ebenso bei Berliner Rennruderern in der Befragung *Röslers* (1956): Dort ruderten 13 von 22 Senioren im Wettkampftraining nur „um des Erfolges willen". Von 36 befragten Rennruderern (davon 18 männlichen) nannten 26 beziehungsweise 18 „Wertschätzung" der Clubmitglieder und des Trainers sowie „öffentliche Anerkennung" — weit vor allen anderen Motivationen (Risiko, Abwechslung: 10, Reisen, Ausland: 5, Bewunderung in der Familie: 3, Haß gegen einen chronischen Gegner: 3, Freude an der Steigerung der Körperkraft, Gesunderhaltung: 1). Nach ihrer Selbstdeutung waren diese Ruderer jedoch ursprünglich keineswegs aus Leistungs- und Geltungsmotivation in den Club gelangt, sondern sie strebten „ins Freie, ans Wasser" (16) und in eine „Gemeinschaft junger Menschen" (15)[2], oder sie suchten einfach „körperlichen Ausgleich" (16), Abwechslung von der Langeweile" (8). Anlässe ihres Vereinsbeitritts waren Geschwister, Freunde, Kollegen (16 hatten sporttreibende Geschwister) oder ärztlicher und elterlicher Rat (5). Entscheidend war auch die Nähe des Bootshauses zur eigenen Wohnung (19). Den meisten von ihnen war der Sport in der Schule gleichgültig oder sogar unliebsam (10) gewesen. Nur 11 hatten Freude am Schulsport, und höchsten 9 besaßen Leistungswillen auf anderen Gebieten. Bloß 2 waren aus dem „Bestreben, im Wettkampf die Kräfte zu messen", beigetreten. Die Leistungsmotivation spielte also kaum eine Rolle beim Vereinsbeitritt. 29 ‚mockierten' sich sogar in ihrer Ausbildungs- und Wanderruderzeit über das Rennrudern. Bis auf die erwähnten zwei und einen weiteren Leistungsmotivierten entschlossen sich alle anderen 33 erst nach Aufforderung des Trainers zu einem Renntraining, und zwar 17 allein aus dem „Bedürfnis nach Gesellschaft". 16 fühlten sich durch das Angebot des Trainers ausgezeichnet und ein wenig durch die Erfolgschance gereizt.

Erst durch die ersten Rennerfolge wurde ein entscheidender Motivwandel bewirkt: Freude am Wanderrudern wurde nun demonstrativ abgestritten, ja 9 Senioren verhöhnten das Wanderrudern. (Nur die 14 Jungmannen und Junioren verspürten noch Lust am „zweckfreien Rudern" — die Eindeutigkeit der Trennung ruft die Frage hervor, ob deren Trainingspensum erheblich geringer war.) Wie gesagt: 13 der Senioren ruderten jetzt „nur noch um des Erfolges willen".

Rösler faßt zusammen: „Vermittelt durch mannigfache Anlässe wie Bekanntschaft und Wohnort, gesucht aus Hunger nach Bewegung, frischer Luft und Gesellschaft, war unseren Ruderern die sportliche Betätigung anfangs naive

[2]) Für die Verbreitung dieser Gemeinschaftsmotivation bei jugendlichen Ruderern spricht auch die Untersuchung **Richters:** Aus einem Hamburger Ruderclub trat jedes Jahr ein Sechstel bis ein Viertel der Jugendlichen aus — nach einer Mitgliedschaft von durchschnittlich 19 Monaten —, überwiegend mit den Gründen: „Es gab zuviel Cliquen ... und ... zu wenig Gemeinschaft" (7 von 19), „man hat sich zu wenig um uns gekümmert" (7 von 19). Zwei Drittel der ausgetretenen Jugendlichen hatten keinen Anschluß gefunden, ein Fünftel war völlig isoliert. Wären die Jugendlichen rechtzeitig in eine Trainingsgemeinschaft eingefügt worden, so wären sie sicherlich nicht ausgetreten, schon gar nicht mit den genannten Begründungen.

Lebensfreude, Steigerung des Kraftgefühls und Körperbewußtseins. Der mehr oder weniger zufällige Übergang zum Renntraining brachte das Motiv der Erhöhung des sozialen Ansehens, des Selbstgefühls vorerst nur hinzu. Mit den ersten Erfolgen wird es aber immer mächtiger und verdrängt die harmlose Muskelfreudigkeit.“ „Mit den ersten Wettkampferfolgen tritt also der Leistungsehrgeiz klar hervor und wird als Bedürfnis nach öffentlicher und interner Anerkennung das Hauptmotiv der weiteren sportlichen Betätigung.“

Die „prägnante Leistungshaltung“ hat sich also offensichtlich in dem „meist zufällig erreichten leistungsanspornenden Milieu erst entwickelt“.

Die Leistungsorientierung und -bewertung der neuen sozialen Umwelt (Trainingskameraden, Trainer, Vorbilder, Gegner, Vereinsmitglieder) und das Erfolgserlebnis haben also den Motivationswandel herbeigeführt. Sind diese Ergebnisse repräsentativ — und dagegen spricht nichts —, so stellt die Leistungsmotivation (verbunden mit dem Geltungsmotiv und dem Streben nach einem „akzeptablen Selbstwertgefühl“ *[Steinbach])* den stärksten und fast ausschließlichen Antrieb der Rennruderer in den Seniorenklassen dar, und diese Leistungsmotivation ist stark abhängig davon, ob ein leistungsförderliches soziales Milieu (Vereinsatmosphäre) die Ruderer beeinflußt (hat).

Rösler befragte nicht international erfolgreiche Ruderer. Die Frage ist, ob bei Spitzenruderern mit sehr viel größerem Trainingspensum und repräsentativen Erfolgen auch das Leistungs- und Erfolgsmotiv (Geltungsmotiv) so stark im Vordergrund stehen. Vermutlich hier erst recht. Der Prozentsatz der schon früher Leistungsorientierten und der am Schulsport Freude Findenden scheint unter heutigen Spitzenruderern größer zu sein. Das Leistungsmotiv ist bei ihnen oft früher angestoßen worden, und/oder sie haben meist früher mit dem Rudern begonnen. Ob aber die Hoffnung auf Wettkampferfolge und die Leistungsmotivation mehr als andere Motive den jungen Ruderer, der einmal ein Spitzenkönner werden wird, antreiben, einem Verein beizutreten und ein Training aufzunehmen, das ist nicht zu entscheiden, weil die Untersuchungen fehlen. Und das muß auch bezweifelt werden. Insofern scheinen *Röslers* Untersuchungen auch für spätere Spitzenruderer wenigstens die Motive richtig aufzuzählen und mit nur etwas vergrößerten Anteilen an schon Leistungswilligen und Erfolgsuchenden zuzutreffen.

Wie steht es aber mit der Rolle der Leistungsmotivation und dem individuellen Geltungsmotiv bei dem Ruderer, wenn er bereits zur internationalen Spitzenklasse gehört? Könnten hier nicht die Motivationen nationalen Stolzes oder nationaler Repräsentation oder der Vereinsvertretung eine überwiegende Rolle spielen und *Röslers* Ergebnisse einschränken?

Von 88 in Gesprächen und Interviews befragten Rennruderern erklärten nur 5 (5,7%), sie ruderten „für“ ihren Verein oder ihre Heimatstadt. „Für Deutschland“ starteten 2 (4,5%) aus einer halb so großen Anzahl international erfolgreicher Ruderer. Zusätzlich wurden die Ruderer aus dem Weltmeisterachter von 1966 im letzten Trainingslager kurz vor der Weltmeisterschaft befragt, ob sie „Wert darauf“ legten, beim kommenden Start „als Vertreter“ der Nation, der Heimatstadt, des

Vereins zu gelten. Es war auch die Möglichkeit gegeben, anzukreuzen, daß man „für sich selbst“ rudere (Mehrfachankreuzungen waren zulässig). Wie nicht anders zu erwarten, starteten alle acht in erster Linie, für sich selbst‘. Darüber hinaus war es genau *einem* wertvoll, für seinen Verein und seine Heimatstadt zu starten. (Er hatte allerdings wahllos alle Punkte angekreuzt.) Immerhin legten jedoch *vier* der acht Weltmeisterruderer Wert darauf, als Vertreter der Nation zu gelten. Einer von ihnen schränkte in vorsichtiger, negativer Formulierung ein: „Ich würde es nicht ablehnen, in diesem Moment als Vertreter der Deutschen gesehen zu werden.“

Im Verhältnis zu den früheren Befragungen überrascht dieses Ergebnis. In allen früher befragten Mannschaften fand sich keinerlei Wunsch zum nationalen Engagement (mit einer Ausnahme aus dem Olympiasiegerachter von 1960 und einer aus dem olympischen Silbermedaillenachter von 1964). Sollte dieser Umschwung mit dem Wiederaufleben national(istisch)en Gedankengutes in Deutschland zusammenhängen? Allerdings konnte bei der Befragung des Weltmeisterachters 1966 nicht strikt die individuelle Geltungsmotivation (es ist eine erstrebte Ehre für den einzelnen, in der Nationalmannschaft zu rudern) von ‚Nationalgefühlen‘ getrennt werden. Mißverständnisse der Fragen können sich eingeschlichen haben oder Täuschungen bei der Selbstdeutung. Andersartige Untersuchungen einer Hälfte dieses Achters zeigen, daß die nationalen Beweggründe keineswegs so gewichtig das Verhalten dieser Ruderer bestimmten, wie es hier den Anschein hat.

Mit diesem Ergebnis und der Befragung von vier weiteren Ruderern ist bisher insgesamt ein Prozentsatz von 10,5°/o (≈ 6) der 57 befragten international erfolgreichen Ruderer ermittelt, die Wert darauf legten, als sportliche Vertreter ihrer Nation zu gelten. Nationale Beweggründe spielen bei international erfolgreichen Ruderern eine zwar geringe, aber merklich größere Rolle als bei Ruderern tieferer Leistungsklassen.

Das konservative Beharren auf Vereinsinteressen nimmt sich in der Meinung der Ruderer oft lächerlich aus — und ist ziemlich erfolglos. Ruderer wenden nichts gegen die Bildung leistungsstarker Renngemeinschaften ein (es sei denn, sie selbst würden dadurch ausgeschlossen oder um einen Erfolg gebracht). Dann werden eventuell sogar vereinsideologische Gründe angeführt — eigentlich vorgetäuscht. Die Vereinsideologie dient nun zur Rationalisierung, zu vernünftelnden Ausreden. Zwar meinten zwei Ruderer aus dem Weltmeisterachter von 1966, die „Clubinteressen“ und das „Vereinsinteresse am Regattageschehen“ würden eingeschränkt durch die Bildung starker Renngemeinschaften. Dennoch schrieb einer von ihnen: „Trotzdem ist der Einfluß der Clubvorstände noch zu groß“. Man lobte dagegen die „reelle Chance für Einzelruderer aus kleinen Vereinen, erfolgreich zu werden“. Ein anderer meint, gegen die Renngemeinschaft sprechen „Vereinsmeierei und Vereinsegoismus, sonst nichts; ohne Renngemeinschaft wäre ich nie in die Spitzenklasse vorgedrungen, hätte also auch keine Meisterschaft gewonnen, hätte dann wahrscheinlich 1963 schon mit dem Rudern aufgehört“.

Insgesamt ist jedenfalls durch alle diese neueren Befragungsergebnisse der Vorrang der individuellen Leistungs- und Geltungsmotivation auch bei international erfolgreichen Spitzenruderern ausnahmslos bestätigt worden.

Befragungen werden im allgemeinen individuell verzerrte Ergebnisse erzeugen. Eine kleine Untersuchung, die geeignet sein könnte, die Täuschungen bei der Selbstdeutung, die Ausdrucks- und Formulierungsschwierigkeiten und auch die bewußte Vortäuschung oder Anpassung von Antworten auszuschalten oder wenigstens zu verringern, wurde im Jahre 1966 durchgeführt.

Leistungsmotivation

Bereits an vielen Stellen wurde deutlich, eine wie zentrale Bedeutung der Leistungsmotivation für Mannschaften und Rennen zukommt. Wie kann sie erfaßt und wie kann sie gesteuert werden? *Atkinson* hat die erste ausführliche einheitliche, quantifizierbare und bisher bestbestätigte Theorie der Leistungsmotivation entwickelt. Sie läßt sich hier nicht im einzelnen vorstellen. Doch einige skizzenhafte Bemerkungen dazu sind unerläßlich; weil der Trainer über die Leistungsmotivation orientiert sein sollte und weil die Theorie noch nicht in deutscher Übersetzung und nicht mathematisierter Form zugänglich ist[3].

Motivation ist „die Tendenz" oder „der erregte Zustand einer Person, nach einem bestimmten Ziel zu streben" — in einer bestimmten Situation und unter besonderen Bedingungen. Ein *Motiv* dagegen ist eine „relativ allgemeine und stabile Persönlichkeitsdisposition, die ... eines der Bestimmungsglieder der Motivation ist". Motive sind also personspezifisch und beständig, Motivationen situationsbedingt und veränderlich.

Das *Leistungsmotiv* ist das für eine Person relativ konstante Bedürfnis (Motiv), sich hohe Ziele zu stecken und diese Erfolge zu erreichen, sich selber anzuspornen und seine bisherigen Leistungen zu übertreffen. Die Stärke des Leistungsmotivs kann man nach *McClelland* recht gut messen, indem man nach dem Thematischen Apperzeptionstest (TAT) in (eventuell nach Vorlagen) erfundenen Geschichten die relative Häufigkeit der Hinweise auf Leistungs-, Erfolgs- und Mißerfolgserlebnisse feststellt. — *Leistungsmotivation* ist die Tendenz, nach einem bestimmten Ziel zu streben, einen bestimmten Erfolg zu erreichen dann, wenn das Leistungsmotiv diese Tendenz entscheidend bestimmt.

---

[3]) Für ein genaueres Studium wird verwiesen auf: **Atkinson, J. W.:** Introduction to Motivation. Princeton u. a. 1964. — **Atkinson, J. W.** (Hrg.): Motives in Fantasy, Action and Society. Princeton u. a. 1958. — **Atkinson, J.** W., **Feather, N. T.** (Hrg.): A Theory of Achievement Motivation. New York u. a. 1966. — **Heckhausen, H.:** Hoffnung und Furcht in der Leistungsmotivation. Meisenheim 1963. — **Heckhausen, H.:** Artikel „Leistungsmotivation" im Handbuch der Psychologie, Bd. II (Hrsg.: **Thomae, H.),** Göttingen 1965, S. 602—702. Vgl. a. die engl. Bearbeitung: The Anatomy of Achievement Motivation. New York—London 1967. **McClelland, D. C., Atkinson, J. W., Lowell, E. L., Clark, R. A.:** The Achievement Motive. New York 1953. — **McClelland, D. C.:** Die Leistungsgesellschaft. Stuttgart 1966.

Sehr eng hängt mit dem Leistungsmotiv das *Geltungsmotiv* zusammen. Dabei werden auch Leistungen angestrebt — aber nicht um ihrer selbst willen, sondern, um die Wertschätzung oder Geltung des eigenen Ich vor sich (Selbstwertstreben) und anderen (Geltungsstreben im engeren Sinn) zu bestätigen oder zu erhöhen[4]. Das Geltungsmotiv ist in sich noch gegliedert, und es stellt in einer seiner Formen ein Grundmotiv für andere Motive — auch etwa für das Leistungsmotiv — dar. Das Motiv, Mißerfolge zu vermeiden *(Mißerfolgsmeidungsmotiv),* und das Motiv, die Vorgänge in der Wirklichkeit richtig einzuschätzen und nüchtern, angemessen zu bewerten (*Realitätsanpassungsmotiv*), sind ebenfalls wichtig für den Leistungssport.

Nach *Atkinson* hängt nun die Leistungsmotivation (die Tendenz, die jemanden veranlaßt, daß er ein Leistungsziel zu erreichen sucht) nicht nur positiv vom personspezifischen, recht konstanten Leistungsmotiv ab, sondern ebenso auch von der Wahrscheinlichkeit, mit der die Erreichung des Ziels erwartet wird (oder werden kann) *(Erfolgswahrscheinlichkeit),* und von dem *Anreiz* und der *Wertschätzung,* die der Handelnde dem erfolgreichen Verwirklichen des Zieles beimißt *(Erfolgsattraktivität) (Grundsatz I)*.

Bedingung für die Erfassung des letzteren ist, daß ein Bewertungsmaßstab oder wenigstens eine Vorzugsrangfolge vorhanden ist. Da der Anreiz eines angestrebten Zieles um so höher ist, je geringer die Erreichungswahrscheinlichkeit ist — und umgekehrt (ein Olympiasieg gilt mehr als eine Kreismeisterschaft), so schränken beide einander ein. Der subjektive Erlebenswert des Erfolges bei einer Aufgabe steigt übrigens außer mit der vorweggenommenen Anreizstärke der Leistung auch mit der Stärke des Leistungsmotivs *(Litwin)* und auch damit, ob und wie lange einem der Erfolg bisher vorenthalten wurde, wie lange und schwer man um ihn kämpfen, für ihn arbeiten mußte. So sind Athleten, die noch keinen (internationalen oder nationalen) Meistertitel errungen haben — trotz langjährigen Trainings — viel höher motiviert, jenen Erfolg zu erreichen als altgediente Meister. Desto stärker, je dichter sie schon einmal vor dem Erfolg standen. Die hohe Leistungsmotivation des Weltmeisterachters von 1966 resultierte nicht zuletzt daraus, daß sechs Vizeeuropameister in ihm saßen, die noch keinen internationalen Meistertitel errudert hatten — und um so mehr einem solchen entgegenfieberten.

---

[4]) Besonders der Komponente ›kompensatorisches Selbstwertstreben‹ kommt unter Hochleistungssportlern große Bedeutung zu — ganz deutlich bei den zahlreichen introvertierten, affektlabilen, selbstunsicheren Leptosomen, aber auch bei den häufig zu findenden verkrampften, in sich unabgeschlossen ›Extratensiven‹ (Extravierten), wie **Steinbachs** Ergebnisse zeigen. Diese ausschließlich an *Einzel*wettkämpfen gewonnenen Resultate lassen sich freilich nur sehr bedingt auf Ruderer übertragen, also auf Mannschaftssportler, unter denen die athletischen Typen (nach **Kretschmer)** überwiegen. Dennoch dürften sich im wesentlichen nur die Prozentsätze unter den Reaktionstypen ändern — und natürlich die Art der sozialen Austragung und Verarbeitung der Reaktionen (in der **Mannschaft).** Das Grundmuster der kompensatorischen Selbststabilisierung und auch der Typ des vorwiegend Mißerfolge meidenden Athleten sind auch hier typisch und häufig.

Aus dem geschilderten Ansatz folgt bereits mathematisch:

1. Bei gleichbleibender Erfolgswahrscheinlichkeit einer Aufgabe ist die Neigung, die Aufgabe tatsächlich anzugehen, desto größer, je stärker das Leistungsmotiv ist: Unter sonst gleichen Umständen entscheidet das stärkere Leistungsmotiv über die Höhe der Leistungsmotivation. Zu erwähnen ist noch, daß hohe Leistungsmotivation nicht *notwendig* sich in tatsächlich hoher Leistung dokumentieren muß, obwohl es sehr oft so ist, wie der statistisch gesicherte, aber nicht allzu hohe Zusammenhang zwischen Leistungsmotivation und Leistungsstärke beweist.

2. folgt, was auch bei sportpsychologischen Untersuchungen, wie Besteigungsversuchen am Mount Everest, bekannt wurde *(Emerson),* daß bei deutlich Leistungsmotivierten der Antrieb, eine Leistung zu vollbringen, am größten ist, wenn die Schwierigkeit der Aufgabe weder allzu groß, noch sehr klein ist, sondern wenn der Ausgang verhältnismäßig ungewiß ist: Ohne Risiko ist eine Aufgabe langweilig, ohne jede Erfolgswahrscheinlichkeit bietet sie ebenfalls keinen Anreiz: Der Gewinn einer Kreismeisterschaft wird einen Olympiasieger kaum zu einer besonderen Höchstleistung motivieren; und so fallen Weltrekorde auch eher bei Olympischen Spielen als bei Kreismeisterschaften, obwohl viel mehr und häufiger Kreismeisterschaften veranstaltet werden als Olympiaden. Die Leistung ist höher, wenn man einen Gegner ernst nehmen muß, das heißt wenn das Resultat unsicher ist. Unterschätzung des Gegners mindert die Leistung!

Man hat dieses Überwiegen der Motivation zu mittleren Schwierigkeitsgraden *‚Vorliebe zur Risikoübernahme‘ (Atkinson)* genannt. Daher gilt für eine Gruppe: In schwierigen Situationen ist die Stimmung einer hoch leistungsmotivierten Mannschaft eher optimistisch, in leichteren eher pessimistisch. Auch werden erfolgversprechende Nachrichten oder Äußerungen der Kameraden oder anderer mehr in pessimistischer, Mißerfolg verheißende mehr in optimistischer Richtung umgedeutet und beurteilt. Die Kommunikation tendiert also dazu, die Unsicherheit der Erfolgserwartung zu erhöhen (Mount-Everest-Mannschaft, *Emerson).* Auch läßt sich deutlich ein *‚Schub zum Risiko‘ (Burnstein)* feststellen, der risikoreichere Entscheidungen in der Gruppe durchsetzt, als sie die einzelnen Gruppenmitglieder treffen würden.

Die Leistungsmotivation wird bei ihrem Einfluß auf die psychische Gesamttendenz, eine Aufgabe zu lösen, oder ein Ziel zu erreichen, gebremst durch die Neigung, diese Aufgabe zu meiden aus Angst vor Mißerfolg. Das personspezifische und verhältnismäßig konstante Motiv, Mißerfolge zu vermeiden, hemmt die Handlungsbereitschaft und ist so der direkte Gegenspieler des Leistungsmotivs. [Auch dieses läßt sich messen *(Mandler, Sarason:* Test Anxiety Questionnaire).]

Deshalb unterscheiden sich die Ergebnisse, die sich aus der Theorie der Leistungsmotivation herleiten, danach, ob sie sich auf vorwiegend leistungsmotivierte, weniger ängstliche, aktive, ‚optimistische‘, ‚offensive‘ und risikobereite Personen beziehen oder auf überwiegend den Mißerfolg meidende, ängstliche, ‚defensive‘, passive, ‚pessimistische‘. Diese beiden Typen des vorwiegend

Leistungsmotivierten und des eher ‚Ängstlichen' (Mißerfolge Meidenden) müssen voneinander unterschieden werden; denn die motivierten Handlungen und die Motivationen verlaufen bei motivs und entsprechend der Wahrscheinlichkeit, mit der ein Mißerfolg erwartet beiden sehr oft entgegengesetzt.

Analog den Gesetzmäßigkeiten über die reine Leistungsmotivation wächst die Neigung, Mißerfolge zu meiden, entsprechend der Stärke des Mißerfolgsmeidung wird (werden kann), sowie mit dem subjektiv geschätzten Abschreckungswert des Mißerfolgs *(Grundsatz II)*.

Die Mißerfolgswahrscheinlichkeit ist am größten, wenn die Erfolgswahrscheinlichkeit am kleinsten ist [beide ergänzen (summieren) sich zur Sicherheit (= Wahrscheinlichkeit 1)]. Der subjektive Abschreckungswert entspricht seiner Stärke nach genau der Erfolgswahrscheinlichkeit, aber mit umgekehrten Vorzeichen: Bei besonders leichten Aufgaben ist die Scheu vor Mißerfolgen und Blamagen größer!

Entsprechend wie bei der Leistungsmotivation ergibt sich hier durch mathematische Ableitung:

3. Bei gleichbleibender Mißerfolgswahrscheinlichkeit (und somit bei konstanter Erfolgswahrscheinlichkeit) ist die Neigung, eine Aufgabe nicht auszuführen, sie zu meiden, desto größer, je stärker das Mißerfolgsmeidungsmotiv ist, also je ‚ängstlicher' der Betreffende ist.

4. Ist das Motiv, Mißerfolge zu vermeiden, merklich stark, so ist die Tendenz, einem Mißerfolg auszuweichen, am größten, wenn es sich um eine Aufgabe von Mittlerer Schwierigkeit handelt, das heißt wenn die Mißerfolgs- und die Erfolgswahrscheinlichkeit von mittlerer Größe sind, also der Ausgang unsicher ist. Ängstliche Personen ziehen Aufgaben mit eher sicherem Ausgang vor. Sie meiden besonders Aufgaben mit unsicherem Ausgang.

Jeder unterliegt *beiden* Motiven, dem Leistungsmotiv *und* dem Mißerfolgsmeidungsmotiv — freilich unterschiedlich stark.

Die Gesamtneigung, eine Aufgabe auszuführen, einen Erfolg zu erringen, setzt sich als Summe aus der Leistungsmotivation und der Mißerfolgsmeidungsmotivation zusammen, wobei eventuell noch andersartige Motivationen hinzugefügt werden müssen (im Leistungssport etwa das Motiv, die Chancen realistisch einzuschätzen, Aggressivität, Geltungsmotive, die allerdings bereits den beiden Hauptmotiven zugrunde liegen können) *(Grundsatz III)*.

In mathematischer Formulierung lassen sich die genannten drei Grundsätze also in eine Formel zusammenfassen: Die Leistungsmotivation T_L ist positiv abhängig nicht nur von der Stärke des Leistungsmotivs M_L, sondern auch von der subjektiven Erfolgswahrscheinlichkeit W_E (Erfolgserwartung) und dem Anreiz A_E des Erfolges, wobei $A_E = 1 - W_E$ (Anreiz wächst mit der Seltenheit des Erfolges). Die subjektive Wertschätzung $M_L \cdot A_E$ steigt mit der Schätzung der Leistungen in der sozialen Umgebung. — Entsprechend ist die Motivation (Tendenz) T_{Mf}, Mißerfolge zu vermeiden, abhängig von dem Mißerfolgsmeidungsmotiv M_{Mf}, von der Mißerfolgswahrscheinlichkeit W_{Mf} und dem Abschreckungswert A_{Mf} des Mißerfolges, wobei $A_{Mf} = - W_E$ (je leichter die Aufgabe, desto größer das

Zurückschrecken vor Mißerfolg und Blamage). Da jeder *beiden* Motiven unterliegt, ist die Gesamttendenz zu einer Leistung:

$G_L = T_L + T_{Mf} + Text = M_L \cdot W_E \cdot A_E + M_{Mf} \cdot W_{Mf} \cdot A_{Mf} + T_{ext}$

oder:

$G_L = (M_L - M_{Mf}) \cdot (1 - W_E) \cdot W_E + T_{ext}$

(T_{ext} ist dabei die hier nicht zu berücksichtigende externe, andersartige Motivation; WMf = 1 - W_E; A_{Mf} und somit $T_{Mf} < 0$).

Je nachdem, ob Personen überwiegend leistungsmotiviert (offensiv, aktiv, risikobereit, optimistisch) sind: $M_L > M_{Mf,}$ oder ob sie vorherrschend mißerfolgsmeidungsmotiviert (defensiv, passiv, ängstlich, pessimistisch sind: $M_{Mf} > M_L$, verlaufen die Motivationsprozesse und Handlungen (Entscheidungen) gerade umgekehrt.

Es muß allerdings beachtet werden: Nur als eine Vergleichstheorie des „Mehr oder Weniger“ *(hoch* gegenüber *niedrig* Leistungsmotivierten) ist die Theorie von *Atkinson* sehr brauchbar und für sichere Abschätzungen verwendbar. Ihre grobe, übervereinfachte mathematische Formulierung täuscht eine größere Präzision und Verläßlichkeit der Werteberechnungen vor, als sie derzeit eingelöst werden können. Nicht als quantitativ-metrische, wohl aber als komparativ-topologische Theorie ist sie gesichert. Deshalb wird die metrisch-quantitative Formulierung der Theorie hier auch nur beiläufig angegeben. Für die Anwendung auf den Leistungssport reicht aber die komparative Form auch schon aus; sie und ihre Folgerungen können mit Hilfe von Ungleichungen oder wie im folgenden verbal dargestellt werden.

Die resultierende Gesamtmotivation hängt entscheidend davon ab, ob wir es mit einem überwiegend leistungsmotivierten oder einem vorherrschend „ängstlichen“ Athleten zu tun haben. Sind beide Motive etwa gleich stark oder gleichen sich die hinzukommenden Situations- und Bewertungsfaktoren etwa aus, so gerät das Individuum in einen ‚Entschließungs-Vermeidungs-Konflikt‘ oder ‚Anreiz-Hemmungskonflikt‘, also in einen Konflikt zwischen seinen Erfolgs- und Sicherheitswünschen.

Folgende bisher hochbestätigte Hypothesen leiten sich weiterhin aus der Theorie her:

5. Der Anreiz hochgeschätzter Erfolge ist für höher leistungsmotivierte Personen größer als der geringer eingeschätzter Erfolge und auch größer als für weniger Leistungsmotivierte.

6. Dementsprechend ist bei höher Leistungsmotivierten die Risikobereitschaft angesichts von Aufgaben mit unsicherem Ausgang größer als bei geringer leistungsmotivierten Individuen.

7. Auch die Freude am erreichten Erfolg ist bei höher Leistungsmotivierten größer *(Winterbottom, McClelland)*.

8. Höher Leistungsmotivierte zeigen in einer einheitlichen, stärker leistungsorientierten Gruppe eine stärkere Leistungstendenz als in einer uneinheitlichen oder weniger leistungsorientierten Gruppe oder als geringer leistungsmotivierte

Personen. Auch die soziale Wertschätzung der Leistung überhaupt beeinflußt deren Anreizwert (Wichtigkeit der leistungsförderlichen sozialen Umgebung).

9. Höher Leistungsmotivierte strengen sich in einer leistungsbetonten Situation (Wettkampf) stärker an als in einer entspannten Atmosphäre und mehr als geringer Leistungsmotivierte — und sie vollbringen dann durchschnittlich höhere Leistungen als in entspannten Situationen und als weniger Leistungsmotivierte.

10. Höher Leistungsmotivierte lassen sich weniger von Ängstlichkeit beeinflussen als geringer Leistungsmotivierte.

11. Weniger auf Vermeidung von Mißerfolgen ausgerichtete Personen (das heißt höher Leistungsmotivierte) unternehmen bei Bedrohung des Erfolgs mehr Anstrengungen als solche, die eher Mißerfolge vermeiden wollen. Sie sind anstrengungsfreudiger.

12. Als ein Mittel, sich gegen die Angst vor dem Mißerfolg zu schützen, wird von hoch Leistungsmotivierten oft ein höheres Anspruchsniveau aufgebaut, als es realistischer Beurteilung der Aufgabe und der eigenen Leistungsfähigkeit entspricht (‚Überschätzung' oder ‚Aufbauschung' des Anspruchsniveaus). Dies kann leicht zu einem Konflikt führen, der aus dieser Diskrepanz zwischen der Einschätzung der eigenen Fähigkeiten und der für die geplante Leistung erforderlichen Leistungsfähigkeit entspringt.

13. Mit der Anzahl an Erfolgen gleicher Schwierigkeit erhöht sich die Erfolgserwartung: War die Erfolgswahrscheinlichkeit ursprünglich klein, so wächst die resultierende Leistungsmotivation der Leistungsorientierten mit der Zahl der Erfolge so lange, bis die Erfolgserwartung im Laufe der fortdauernden Erfolgsserie den mittleren Bereich unsicheren Ausgangs überstiegen hat; dann allerdings sinkt sie ab. War die Erfolgswahrscheinlichkeit ursprünglich hoch, so sinkt die Leistungsmotivation mit Erhöhung der Erfolgswahrscheinlichkeit ab (weil die Attraktivität des Erfolges nachläßt). Andere schwierigere Aufgaben werden in den Bereich unsicherer Ausgangserfolgswahrscheinlichkeit ‚hineingeschätzt' und dann gewählt. Die Leistungsmotivation verlagert sich gleichsam auf einen angemesseneren Bereich (Höhersetzen des Anspruchsniveaus', *Hoppe, Lewin* u.a.).

14. Umgekehrt wird durch vermehrte Mißerfolge die Erfolgswahrscheinlichkeit herabgesetzt. War diese ursprünglich groß (leichte Aufgabe), so vermehrt der Lei- stungsmotivierte zunächst seine Anstrengungen. War die Erfolgswahrscheinlichkeit schon klein, so sinkt die Motivation oder verlagert sich auf Aufgaben von geringerer Schwierigkeit (‚Herabsetzen des Anspruchsniveaus').

15. Bei sehr ‚ängstlichen' Personen, die eher Mißerfolge vermeiden als risikoreiche Leistungen vollbringen wollen, verlaufen die eben genannten Vorgänge umgekehrt, weil bei ihnen im mittleren Bereich ungewissen Ausgangs die Tendenz, eine Aufgabe zu meiden, am größten wird. Das gilt selbst in jenem Falle, wo eine ursprünglich geringe Erfolgswahrscheinlichkeit ansteigt — hier neigen ‚Ängstliche' dazu, sich zufriedenzugeben. Die Unterschiede und Wechsel in der Motivation sind hier sogar stärker als bei stark Leistungsmotivierten.

16. Den Konflikt zwischen Erfolgs- und Sicherheitswünschen versuchen ‚Ängstliche' oft dadurch zu lösen, daß sie öffentlich das Anspruchsniveau recht vorsichtig — ja nicht zu hoch — festlegen, während sie insgeheim ein höheres ‚privates' Anspruchsniveau setzen und Erfolgshoffnungen hegen (Spaltung des Anspruchsniveaus', *Heckhausen)*. Dagegen versuchen stark Leistungsmotivierte, Mißerfolgserlebnisse und die mit ihnen verbundenen Frustrationen und Konflikte dadurch ‚abzubauen', daß sie die Mißerfolge übersehen, verdrängen oder mit Scheinargumenten und Ausreden bemänteln (Rationalisierung).

17. Auch die Übergänge zu Alternativaufgaben oder -leistungen sind bestimmt von ähnlichen Vergleichen zwischen den Tendenzen, die einzelnen Aufgaben in Angriff zu nehmen *(Feather):* Höher Leistungsmotivierte weisen bei hoher Erfolgswahrscheinlichkeit einer Aufgabe und bei eintretendem Mißerfolg die größte Beharrungstendenz auf. Bei hohen Ausgangserfolgswahrscheinlichkeiten und Mißerfolgen bleiben Leistungsmotivierte eher bei der Anfangsaufgabe als Ängstliche. Der Mißerfolg ruft erhöhte Anstrengung hervor. Erst wenn die Erfolgswahrscheinlichkeit weiter abgesunken ist — unter den Punkt ungewissen Ausgangs und weit unter die Erfolgswahrscheinlichkeit der Alternativaufgabe —, wird die Neigung größer, die Alternativaufgabe zu lösen. — Ist die Erfolgswahrscheinlichkeit von vornherein klein, so sinkt die Neigung, bei dieser Aufgabe zu bleiben, sofort.

18. Auch hier verlaufen die Vorgänge bei Personen, die zu allererst Mißerfolge vermeiden wollen, umgekehrt: Bei kleiner Ausgangserfolgswahrscheinlichkeit und Mißerfolgen kleben sie eher an der übernommenen Aufgabe als bei absinkenden hohen Ausgangserfolgswahrscheinlichkeiten: Im letzteren Falle gehen sie zu einer anderen Aufgabe über. Ja ‚Ängstliche', die zuerst Mißerfolge vermeiden wollen, kleben bei Mißerfolgen länger an schweren Aufgaben mit niedrigen Erfolgswahrscheinlichkeiten als höher Leistungsmotivierte *(Feather)*. Es tritt hier also der paradoxe Fall ein, daß die Tendenz zum Aushalten bei einer relativ schweren Aufgabe trotz Mißerfolgen unter ‚Ängstlichen' größer ist als unter stark Leistungsmotivierten (wohl weil ihnen die Alternativaufgaben noch bedrohlicher erscheinen). — Manche ‚Ängstliche' mit starker Gesamtmotivation und inneren Konflikten treten auch eine „Flucht nach vorn" an, indem sie sich und ihren hochfliegenden Erfolgswünschen unrealistisch hohe Ziele setzen *(Heckhausen)*. Solche paradoxen Fälle lassen sich aufgrund des bloßen „Fingerspitzengefühls" weder erklären noch vorhersagen, noch beherrschen.

Auch diese Hypothesen sind, wie alle vorher angeführten, aus der Theorie ableitbaren Hypothesen hochbestätigt durch Versuche an Schulklassen, Studentengruppen, Diskutierclubs, Rätsellösungsaufgaben, Rechentests und an sportlichen Leistungen (wie Ringwerfen auf Objekte in bestimmter Entfernung, teilweise auch bei Bergsteigergruppen).

Trainingspraktische Folgerungen

Die einheitliche Theorie der Leistungsmotivation trägt noch den Stempel des Entwurfs: Sie ist verhältnismäßig allgemein und gestattet nur, Grundzüge des Ver-

haltens zu erfassen. Sie deckt auch nicht jedes Detail, das im Motivationsverhalten von Leistungssportlern auftritt. Dennoch ist sie bereits imstande, viele Motivationsvorgänge und motivierte Handlungen theoretisch einzuordnen, zu erklären und vorherzusagen. An einigen Beispielen soll daher gezeigt werden, wie bekannte Erfahrungen aus dem Rudertraining sich mit Hilfe von Sätzen der Theorie deuten lassen und wie man anhand der Theorie Hypothesen entwickeln kann dafür, auf welche Weise die Leistungsmotivation zu steigern ist. Daß diese Folgerungen noch großenteils vorläufigen oder gar spekulativen Charakter besitzen, versteht sich von selbst. Man steht erst am Beginn der systematischen Erforschung der Leistungsmotivation.

Im Rudersport ist man erst seit wenigen Jahren auf die entscheidende Rolle der Leistungsmotivation und die Wichtigkeit, sie zu beeinflussen und zu steuern (steigern), aufmerksam geworden. Die höhere Leistungsmotivation gab den Ausschlag bei allen international entscheidenden Achterendläufen der letzten Jahre, da die besten Mannschaften alle ziemlich gleiche Leistungsstärke besaßen, durchschnittlich gleich gut veranlagte Ruderer umfaßten, nach Pensum und Methoden etwa gleich wirksam trainiert und taktisch ähnlich zweckmäßig beraten und annähernd gleich routiniert waren. Der Spitzentrainer ist daher gezwungen, sich mit dem vorerst letzten Faktor von rennentscheidender Ungleichheit zu befassen: Der Leistungsmotivation.

Will der Trainer sich nicht nur auf sein Fingerspitzengefühl, also auf seine begrenzte und täuschbare Einzelerfahrung verlassen, will er imstande sein, auch neuartige, ihm bisher nicht bekannte Vorgänge im Verhalten und in dessen Motivation planmäßig zu behandeln oder erst einmal zu verstehen, so tut er gut daran, sich zusätzlich zu seinen Erfahrungen an die psychologisch hochbestätigten Sätze und Voraussagemöglichkeiten der Theorie von *Atkinson* [und auch der von *Festinger*] zu halten und diese für seinen Bereich auszudeuten. Das bedeutet natürlich nicht, daß er die Ergebnisse sklavisch zu übernehmen hat. Die Theorie könnte ja gerade bei der Anwendung in diesem Bereich Mängel aufweisen. Der Trainer muß, selbst wenn er die Theorie zu Hilfe nimmt, ihr gegenüber kritisch bleiben. Wenn aber „die Struktur der Leistung auf allen Gebieten gleich ist“ *(Adam),* das heißt wenn verschiedenartige Leistungen große Ähnlichkeiten und Entsprechungen in ihrem Verlauf, ihren Zielsetzungen und in den Begleitgefühlen und -Überlegungen aufweisen, so gilt dies erst recht für die Leistungsmotivation. Daher steht zu erwarten, daß der Trainer Vorteile aus der allgemeinen Theorie auch für seinen speziellen Leistungsbereich ziehen kann.

Die wichtigste Folgerung aus der Theorie ist zunächst: Da die Stärke der Leistungsmotivation nicht nur von dem Leistungsmotiv abhängt, sondern auch von der Erfolgswahrscheinlichkeit und von der subjektiven Wertschätzung beziehungsweise dem subjektiven Anreiz des Erfolgs, kann man die Leistungsmotivation systematisch erhöhen. Sie ist manipulierbar, da der Anreiz von der Wertschätzung der Leistung in der sozialen Umgebung abhängt. Das Leistungsmotiv selbst ist allerdings für eine Person relativ konstant und demgemäß kaum oder nur schwer

und langwierig zu verändern. Doch können die anderen Einflußgrößen leichter und schneller verändert werden, indem man auf die Situation, das Milieu, die Erfolgswahrscheinlichkeit und die subjektive Wertschätzung und Anreizwirkung einwirkt. Situationen lassen sich meist leichter manipulieren oder programmieren als Personen.

Die skizzierte eine Untersuchung von *Rösler* illustriert das deutlich und befindet sich in voller Übereinstimmung mit den Sätzen der Theorie: Die jungen Ruderer, die weit überwiegend aus leistungsfremden Beweggründen in den Ruderclub und in das Training fanden, entwickelten in einer sozialen Umgebung, die Leistungen hochschätzte und die Leistungsfähigkeit zu fördern suchte, allmählich eine starke Leistungsmotivation. Durch Wertschätzung der Vereinsmitglieder, der Betreuer und des Trainers wurde das gleichsam ‚schlafende' Leistungsmotiv erst geweckt, indem es immer wieder angesprochen wurde (Sätze 7, 8, 13). Mit den ersten Erfolgen wuchs die Wertschätzung, also die Attraktivität des Erfolges und daher die Leistungsmotivation (Grundsatz I). Das systematische Training erhöhte dann die ursprünglich äußerst geringe Erfolgswahrscheinlichkeit, die Freude am Erfolg, das Anspruchsniveau und wiederum die Leistungsmotivation (Sätze 7, 9, 13, Grundsatz I).

Eine leistungsfreundliche, leistungsförderliche Atmosphäre im Verein, bei der Altherrenschaft ist also der günstigste Nährboden für das Entwickeln von Leistungsmotivation. Das unmittelbar sichtbare Vorbild kann hierbei eine große Rolle spielen, wenn es in seiner sozialen Umgebung hoch geschätzt wird: Olympiasieger *Schröder* berichtet, wie sehr in seinen Lehrgängen zu Ratzeburg (auswärtige) Schülerruderer „von dem Anblick der ... Weltmeisterschaft (von 1962, der sie beim Training zusahen) beeindruckt waren und mit welcher Begeisterung sie dem Vorbild nacheiferten", als sie einmal mit den schwarz-rot-goldenen Riemen in einem Achter rudern durften, der „schon eine Europameisterschaft gewonnen hatte". Die subjektive Wertschätzung eines rudersportlichen Erfolges, der Wunsch danach und die spezifische Leistungsmotivation, ein solches Ziel zu erreichen, werden hierdurch erhöht. Zum großen Teil trug eine ähnliche Erhöhung der subjektiven Leistungswertschätzung, welche *Adam* den jungen Ratzeburger Schülern einzuimpfen verstand, zu der entscheidenden Verstärkung der Leistungsmotivation im Rudern (und nicht nur dort) und somit zu den Ratzeburger Rudererfolgen wesentlich bei. Hier liegt ein Hauptantrieb der Ratzeburger Ruderer — weder ein Geheimrezept, noch ein Wundermittel des ›Hexenmeisters‹! Begeisterung zu wecken, ist sicherlich die entscheidende Aufgabe für einen Lehrer und auch für den guten Trainer. Ohne diese Begeisterung wäre mit Sicherheit keiner der Ratzeburger Rudertitel errudert worden, einfach weil die Leistungsmotivation nicht in der nötigen Stärke entwickelt worden wäre. Durch die begeisterungsweckende pädagogische Anregung, später unterstützt durch die Vorbildwirkung und verständnisvolle Förderung der sozialen Umgebung (Verein, Stadt, Kreis) wurde die erhöhte subjektive Wertschätzung des Erfolgs im Rudern institutionalisiert und öffentlich bestätigt. So entstand in kurzer Zeit eine lokale Tradition und eine Ruder-Hochburg. In einem ähnlichen Wechselspiel von

individueller Initiative, Anfangsbegeisterung und institutionalisierter sozialer Wertschätzung wurzelt vermutlich das Entstehen jeder Hochburg im Sport. — Kein Wunder, daß traditionsbewußte Rennvereine, deren Tradition nicht erstarrt ist unter dem verwelkten Lorbeer vergangener Heroenzeiten, mit leistungsbegünstigter und -begünstigender Vereinsatmosphäre immer wieder bedeutende Erfolge erzielten.

Negative Beispiele beleuchten die These, daß die Leistungsmotivation vom Vereinsklima abhängt, ebenso deutlich: Leitpersonen eines an einer international erfolgreichen Renngemeinschaft beteiligten Vereins empfanden die Rennruderei eher als „störend für die kameradschaftliche Atmosphäre“ (sprich: für die spießbürgerliche Beschaulichkeit). Eine Eminenz des Vereins nannte den Amateurtrainer einen „Dummkopf“, weil er soviel Arbeit und Zeit ohne Entgelt an etwas „verschwende, was im realen Leben nichts zählt“. Ohne das gehörige finanzielle Rückgrat „sei für ihn“ jeder Meisterruderer, und habe er sonst noch berufliche Hochleistungen vollbracht — eine Null“ (telefonisches Interview). Ersichtlich ist diese von jenem Herrn geprägte Vereinsatmosphäre nicht sehr leistungsförderlich, und das fand auch seine Auswirkung: Man intrigierte (Nachreden, Generationenkonflikte) und behinderte das Training durch alle nur denkbaren Verbote und Boykottversuche gegen das Eingehen einer überregionalen Renngemeinschaft) — kurz, es wurde nahezu alles von der Vereinsleitung unternommen, einen großen, gar internationalen Erfolg zu verhindern. Eine Weltmeisterschaft wurde dem Verein sozusagen gegen seinen Willen verpaßt, hinterher jedoch als großer Vereinserfolg gefeiert (und der Vorsitzende erhielt schließlich den Orden eines anderen Vereins für seine Verdienste um den internationalen Renngemeinschaftserfolg!). Nachdem die vorhergehende, verständnisbereite Vereinsleitung gegen viele Schwierigkeiten die den Grundstode bildende Renngemeinschaft inauguriert hatte, war dieser Wechsel nur zu überstehen, indem die Ruderer und ihr Trainer kräftige Aggressionen gegenüber der Vereinsleitung entwickelten. Mit dem: Trotzdem! Jetzt gerade! Wir wollen es denen aber zeigen!“ wurden mit Hilfe fast unglaublicher Improvisationen deutsche und internationale Titel errungen.

Man ersieht daraus: In Deutschland müssen hier wie in der Wissenschaft Leistungen oftmals *gegen* erhebliche Widerstände und ohne Unterstützung der gesellschaftlichen Leitpersonen errungen werden. Wenn vielfach sportliche (aber auch wissenschaftliche) Leistungen auf die private Initiative gegen die Interessen der sozialen Umgebung angewiesen sind und die Organisation solcher Leistungen in die Freizeit abgeschoben wird, so leben wir nicht in der vielbeschworenen *Leistungs*gesellschaft, sondern bloß in einer Erfolgsgesellschaft, in der nicht so sehr die wirkliche Leistung als eher die soziale Wirkung, die Publizität einer Person oder oft nur vermeintlichen oder angeblichen Leistung zählt. Daß eine solche Gesellschaft nicht besonders leistungsförderliche Impulse gibt, nicht dazu anregt, echte Leistung (vor dem gesellschaftlichen Scheinen) hochzuschätzen, ist unmittelbar klar. Maßnahmen zur Förderung der Leistungsmotivation durch

Erhöhung der Leistungswertschätzung können in Deutschland nur sehr schwer ihre volle Wirksamkeit entfalten.

Aber zurück zu jenem Verein: Dieses negative Beispiel lehrt, einen wie maßgeblichen Einfluß die Vereinsleitung darauf hat, ob ein leistungsförderliches Verständnis und ein gutes Verhältnis zu den Trainingsleuten vorherrscht oder nicht. Eine einzige Wahl eines neuen Vorstandes kann das gesamte leistungsbegünstigende Klima urplötzlich in sein Gegenteil verkehren. Ferner ist offenbar, wie andersartige Motivationen (Aggression) eine leistungsungünstige Atmosphäre überspielen können (Grundsatz III) — aber auch, daß dies nur mit einem erheblichen Mehraufwand an psychischer Energie und Widerstandskraft zu leisten ist. Für Amateurtrainer ist diese Zusatzbelastung nur eine sehr begrenzte Zeit durchzuhalten: Der Amateurtrainer jenes Vereins verließ nach Erringung des höchsten internationalen Titels, ohne ein Wort des Dankes zu erhalten, enttäuscht den Verein. Leistungsstarke und -begeisterte Nachwuchsruderer traten aus jenem Verein nicht mehr hervor…

Jeder Trainer wird nach einiger Beobachtungszeit in der Wettkampfsaison nahezu jeden einzelnen Trainingsmann danach einordnen können, ob er vorwiegend motiviert ist dazu, Mißerfolge zu vermeiden, also eher ein ‚ängstlicher' Typ, der defensiv ‚auf Sicherheit geht', oder ob das Leistungsmotiv bei ihm so stark ist, daß er aktionslustig und risikobereit neue Aufgaben und Prüfungen ‚in Angriff nimmt' und auch Niederlagen nicht scheut. Diese in der Theorie der Leistungsmotivation und für deren Anwendung sehr wichtige Unterscheidung zwischen ‚Ängstlichen' und überwiegend Leistungsmotivierten ist recht leicht in der Praxis durchzuführen. (Unklare Einzelfälle dürften die Ausnahme bilden.) Und diese Unterscheidung ist angebracht: Denn es gibt gerade auch unter den Spitzensportlern überraschend viele affektlabile, introvertierte, selbstunsichere, ängstliche, gehemmte, oft neurotisch disponierte Persönlichkeiten, die sich im Sport ein Bewährungsfeld suchen, um ein inneres Schwächebewußtsein zu verdecken oder zu kompensieren und ihr Selbstwertgefühl zu stabilisieren *(Steinbach)*.

Da Leistungs- und Mißerfolgsmeidungsmotive relativ konstante Persönlichkeitsdispositionen darstellen (nach den Grunddefinitionen), da also auch das Stärkeverhältnis von Leistungsmotiv zu Mißerfolgsmeidungsmotiv sich verhältnismäßig wenig ändert, kann der Trainer mit Hilfe der Theorie über die Leistungsmotivation recht einfach Voraussagen über das Verhalten von Athleten beider Typen machen. Er kann vorkommende oder vorausgesagte Verhaltensunterschiede mit der Theorie erklären und aufgrund dieser Erklärung in vielen Fällen wirksame Maßnahmen gegen ein unerwünschtes Absinken der Leistungsmotivation ergreifen, indem er die äußere Situation oder die subjektive Wertschätzung zielbewußt verändert. Nachdem der Trainer die Unterscheidung in vorwiegend ‚Ängstliche' und mehr Leistungsmotivierte vorgenommen hat, muß er sich in normalen Situationen (außer im paradoxen Fall von Satz 18) in erster Linie um die Steigerung der Leistungsmotivation bei den Mitgliedern der Mannschaft kümmern, die zuoberst Mißerfolge zu meiden suchen (Sätze 1, 3, 8, 9, 10, 11, 15, 16). Denn hier findet sich im Schnitt die schwächste Gesamtmotivation zur

Leistung — der Leistungswille der gesamten Mannschaft wird aber mehr durch eine unterdurchschnittliche Leistungsmotivation beeinflußt als durch überdurchschnittliche (Satz 15): Eine Kette ist nur so stark wie ihr schwächstes Glied, eine Illustration, die *Adam* auch in anderen Bereichen des Trainings erfolgreich anwendete. Hier liefert die Theorie eine Erklärung.

Manche sehr wirkungsvollen Maßnahmen zur Herabsetzung der Hemmungsschwellen (insbesondere bei ‚Ängstlichen') sind dem Trainer allerdings aus ethischen Gründen und aufgrund des Fair-play-Gebots oder der Regeln untersagt: Die Anwendung von Dopingmitteln (Amphetamine führten zu durchschnittlich 13,5°/oiger Leistungssteigerung — nicht beim Rudern gemessen!, die Hypnose zu 26,5°/oiger Leistungssteigerung, *Steinhaus, Ikai)*. Man mag darüber streiten, wie wirksam Bikini-Badenixen auf dem Zielsteg der Trainingsstrecke und das Wissen, daß sie zuschauen, die Intervallzeiten beeinflussen und ob dieses Mittel nicht eher auf ‚offensive' Charaktere wirkt — einige praktische Erfahrungen beim Intervallstreckenfahren im Kleinboot und einige Untersuchungen von Sportmedizinern mit Maximalkraftmessungen (bei Sportstudenten) sprechen für einen gewissen kurzfristig leistungssteigernden Einfluß. Doch da das momentane Imponiergehabe sicherlich auf einen gleichförmigen häufigen Reiz in dieser Hinsicht ohne irgendeine nachfolgende Belohnung nicht anspricht und diese Methode auch bei (entscheidenden) Wettkämpfen nicht anwendbar ist, dürfte diesem legitimen ‚optischen Doping' keine sehr große Zukunft zu prophezeien sein.

Erlaubte Möglichkeiten zur Steigerung der subjektiven Wertschätzung des Erfolgs und der Leistungsbereitschaft mögen das autogene Training *(Schultz)* und die Autohypnose darstellen, im Zustand allzu starken Vorstartfiebers können auch Ablenkung und Autosuggestion leistungssteigernd wirken *(Puni)*. Französische Skiolympiakämpfer schwören auf Yoga-Entspannungs- und -Konzentrationsübungen. Die Wirksamkeit dieser Methoden ist umstritten und bisher nicht genügend wissenschaftlich kontrolliert. Außerdem eignen sich in Mannschaften sicherlich nur wenige Mitglieder als gute Medien dafür. Und die Trainer verfügen nicht über genug Zeit, Fähigkeiten und Erfahrungen, um diese Methoden in wirksamem Umfange anwenden zu können.

Der Trainer ist also auf traditionellere Maßnahmen verwiesen, die Situation (die Erfolgswahrscheinlichkeit) oder die subjektive Erfolgsschätzung zu manipulieren. Bei den ‚Ängstlichen' empfiehlt es sich, durch die Auswahl relativ sicher zu gewinnender Rennen die Erfolgswahrscheinlichkeit aus dem unsicheren Bereich herauszubringen oder herauszuhalten (Satz 15). Hoch Leistungsmotivierten hingegen sollte der Trainer auch Rennen mit sehr unsicherem Ausgang als Anreiz zur Erhöhung der Leistungsmotivation bieten (Sätze 13, 5).

Schwierig wird die Angelegenheit freilich dadurch, daß eine Mannschaft sich oft aus Sportlern beider Typen zusammensetzt. Dann muß zunächst ermittelt werden, welche Motivation überwiegt und die Stimmung der Mannschaft beherrscht. Danach ist die Auswahl der Rennen und leistungsmotivationssteigernden Maßnahmen zu treffen. Sodann müßte der Trainer versuchen, die

Vertreter des nichtberücksichtigten Typs auf andere Weise von der Attraktivität des Ziels zu überzeugen (etwa durch Hinweise auf das gesteigerte Selbstwerterleben nach einem solchen Erfolg, durch kleine ideelle Belohnungen usw.). Vielleicht kann die ›demokratische‹ Diskussion in der Mannschaft jenen zusätzliche Wertschätzung vermitteln. Haben die Ruderer das Gefühl, selbst (durch Mitbestimmung) einen taktischen Plan oder ein Trainingsprogramm mitgestaltet zu haben, so identifizieren sie sich stärker damit, als wenn ihnen beides ›autoritär‹ diktiert wird. Die Verwirklichung des Erfolges wird daher vom ›demokratisch‹ beteiligten Athleten in höherem Maße als sein eigenes selbstgestaltetes und -geplantes Werk erlebt und subjektiv höher bewertet. Deshalb steigt gegenüber ›autoritärer‹ Planung die Leistungsmotivation (Grundsatz I). Und deshalb wirkt auch die ›demokratische‹ Diskussion über die Renntaktik am Vorabend eines entscheidenden Wettkampfes unmittelbar förderlich auf die aktuelle Leistungsmotivation ein. Ebensolches gilt von der Konzentration auf ein großes Rennen: Hält sich die Mannschaft abseits von dem Meisterschaftsgeschehen auf und erlebt von den Endläufen nur ihren eigenen mit, so unterstreicht dies die subjektive Wertschätzung für ihren eigenen Start — außer der Konzentration erhöht sich die unmittelbare Leistungsmotivation.

In einer sozialen Umgebung, in der sportliche Hochleistungen als Auszeichnung der Nation, der Gesellschaft gelten und den Akteuren dauerhafte persönliche allgemeine Wertschätzung einbringen (wie etwa in sozialistischen Ländern), könnte der Trainer gegebenenfalls die subjektive Wertschätzung des Erfolgs bei Spitzensportlern erhöhen durch den Verweis auf die Ehre, die sich mit dem Erringen einer internationalen Meisterschaft verbindet. In unserer Gesellschaft war dieser Ausweg bisher versperrt, wenn der Trainer nicht unglaubwürdig werden will. (Es scheint sich hier allerdings eine Umorientierung anzubahnen.) Die leistungsförderliche und leistungsschätzende Atmosphäre in der kleineren sozialen Umgebung, im Verein oder in der eingeschränkten Öffentlichkeit des entsprechenden Sportverbandes kann bei uns mit Erfolg gestärkt werden (Vorbilder, Anerkennung, Hochburgbildung).

Die geschilderte Methode, Aggressionen gegen Außenstehende (Funktionäre, Gegner, Neider) zur Steigerung der Leistungsmotivation auszunutzen, kann als Einfluß eines Fremdmotivs, aber zugleich als Änderung der subjektiven Wertschätzung des demonstrativen Erfolges gedeutet werden. Sie ist ethisch durchaus problematisch und außerdem auf ihre Wirksamkeit nicht hinreichend analysiert.

Mit dem Erreichen eines Spitzenerfolges läßt die Motivation, ihn (nochmals) zu erkämpfen, stark nach (Grundsatz I), weil die zukünftige Erfolgswahrscheinlichkeit überschätzt wird und die subjektive Wertschätzung nachläßt, die sich größtenteils aus dem Fehlen dieses Erfolges speiste (Dominanzrolle eines Mangels, *Hofstätter)*. Daher sind unbetitelte gleichstarke Athleten unter sonst gleichen Bedingungen den nicht mehr so stark leistungsmotivierten alten Meistern vorzuziehen.

Im Training muß sich der Trainer immer wieder ›Tricks‹ einfallen lassen, um die Leistungsmotivation nicht bei dem zu überwindenden starken Unlusterleben, das mit dem hohen Pensum heute notwendig eintritt, absinken zu lassen —

und auch zur Verhinderung des addisonoiden Übertrainings. Dabei ist Abwechslung vonnöten — etwa durch geschickte Terminpolitik für die Wertkämpfe, durch Variationen im Training (Langstreckentraining, Fahrtspiel, Intervallstrecken mit Wechsel der Streckenlänge, verschiedene Mannschaftszusammensetzungen, im Rudern auch etwa unterschiedliche Bootsgattungen); denn ein immer wieder vorgesetzter Anreiz, eine Aufgabe, die regelmäßig erfüllt wird und keine besonderen Schwierigkeiten oder Überraschungsmomente mehr birgt, läßt die entsprechende Teilerfolgswahrscheinlichkeit zu hoch steigen und die subjektive Wertschätzung sinken (Überdruß) — damit sinkt aber die Leistungsmotivation (Grundsatz I).

Eine wichtige Methode zum Erhalten der Leistungsmotivation ist, die im Laufe der Saison immer besser werdenden Intervallstreckenzeiten oder Teilzeiten auf langen Strecken in Diskussionen vor dem Training auf Zeiten des ernst zu nehmenden Gegners zu beziehen und der Mannschaft stets nach der Strecke die erreichte Zeit zuzurufen. Außer der Tempogefühlsschulung erzielt man so, daß jeder in der Mannschaft dauernd die Zeit mit der Orientierungszeit vergleicht und seine Anstrengungen erhöht, diese zu erreichen oder zu halten. (Allerdings funktioniert das nur, wenn die Orientierungszeit realistisch ist, von der Mannschaft erreicht werden kann.)

Noch raffinierter ist folgender ›Trick‹ *(Adam):* Das Streben der Athleten, die subjektive Unlust der großen Trainingsanstrengung zu vermeiden oder zu vermindern, dieses zumindest gern spielerisch vorgeschobene Streben (um die vollbrachte Trainingsleistung als höher zu erleben oder auszugeben) läßt sich für die Leistungssteigerung und die Motivationssteigerung selbst ausnutzen: Alternativangebote für das Trainingsprogramm des Tages kann der Trainer mit den zu erreichenden Zeiten koppeln: Dieses „Handeln“ ist im Ratzeburger Rudertraining beliebt. Es bietet eine Abwechslung im Trainingseinerlei und erhöht die Motivation, die höhere Leistung von geringerem Pensum zu erzielen: Außer dem Unlusterleben und dem Streben zu einem möglichst kleinen Pensum wird nämlich auch die Unsicherheit erhöht (Satz 2), etwa ob der Achter die 560 m tatsächlich viermal in 1:32 Minuten schafft und dann auf die zwei weiteren Strecken der jeweils nächstniederen Angebotsstufen (6 Strecken in 1:34 oder 8 Strecken in 1:36) verzichten darf. Um das stärkste Leistungsstreben zu erzeugen, muß der Trainer imstande sein, genau den mittleren Bereich der größten Unsicherheit herauszufinden: Wasser- und Windverhältnisse sowie den Konditionsstand der Mannschaft hat er treffend einzuschätzen, sonst wird das Angebot zu hoch oder im anderen Falle zu leicht. Entweder ist dann die Motivation der Ruderer, das (zu hohe) Angebot zu erfüllen, gering, oder die zu erbringende Trainingsleistung reicht nicht aus.

Die Ungewißheit des Erfolges wird auch durch die Maßnahmen des Trainers erhöht, daß er in der eigenen Trainingsgemeinschaft eine ernst zu nehmende Konkurrenzmannschaft aufbaut, einen Sparringspartner, der den Vorrang der Mannschaft echt gefährdet. Damit steigen die Leistungsmotivation und der Trai-

ningseifer jedes einzelnen Sportlers in der Mannschaft an. Das Geltungsmotiv und das Bedürfnis, im unmittelbaren Vergleich besser zu sein als der Vergleichspartner, sind zugleich angesprochen. Auf deren stete Ansprechbarkeit kann man sich bei stark Leistungsmotivierten verlassen. — Natürlich gilt das Gesagte auch für den Vergleich zwischen den einzelnen Athleten der Mannschaft. Die Binnenkonkurrenz erhöht die Leistungsmotivation, schon indem sie die Unsicherheit, ob man in der Mannschaft bleibt und sich durchsetzt, verstärkt. Athleten mit recht geringen Leistungsunterschieden untereinander sollten im Training möglichst häufig gegeneinander ›matchen‹ (Fahrtspiel oder Streckenarbeit). Die leistungssteigernde Wirkung der Binnenkonkurrenz in einer Mannschaft beruht zum größten Teil auf einer Steigerung der Leistungsmotivation und findet hier ihren Platz in der Theorie der Leistungsmotivation.

Daß der Trainer, will er die Leistungsmotivation schnell erhöhen, die Erfolgswahrscheinlichkeit oder die subjektive Wertschätzung und den Anreiz des Erfolges verändern oder/und entsprechende Gegenmaßnahmen gegen das Uberhandnehmen der Mißerfolgsmeidungsmotivation treffen muß, das ergab sich als Konsequenz der Theorie. *Wie,* durch welche und wie viele Maßnahmen und Alternativmaßnahmen im *einzelnen* Fall diese Faktoren manipuliert werden können, damit die Leistungsmotivation steigt, das hängt auch von den besonderen Bedingungen dieses einzelnen Falles ab. Hier gibt es noch viele Möglichkeiten, die mit den angeführten Beispielen nicht erschöpft sind. Eine vollständige Kasuistik kann eine Theorie der Leistungsmotivation nicht geben — und auch nicht diese Arbeit. Es ist von beiden nicht zu verlangen, daß sie dem Trainer oder Beobachter die genaue Diagnose der Situation und ihrer Bedingungen abnehmen. Ist die Diagnose erfolgt und steht fest, ob die betreffenden Sportler vorwiegend dem Leistungsmotiv oder dem Mißerfolgs- meidungsmotiv folgen, dann lassen sich mit den angeführten 18 Sätzen und den Grundsätzen I—III sowie mit der nachfolgend skizzierten Theorie der ‚kognitiven Dissonanz' oftmals Voraussagen über künftiges Verhalten und künftige Motivationen machen. Aufgrund dieser Informationen kann der Trainer viele Steuerungsmaßnahmen als ungeeignet ausschließen und eventuell mehrere Steueraktionen (die ihm freilich einfallen müßten) an Hand der Theorie als geeignet erkennen. Die Theorie befreit aber den Trainer weder davon, Einfälle zu haben noch von allen Entscheidungen. Sie kann ihm nur manche Entscheidungen erleichtern und bei der Kontrolle der Einfälle auf deren Anwendbarkeit hin helfen. Die Theorie ist kein automatisierter Roboter, sondern nur ein Hilfsinstrument.

Anhang: Theorie der ›kognitiven Dissonanz‹

Begründet oder ergänzt werden die beschriebenen Vorgänge der Motivationsänderung in leicht ersichtlicher Weise durch eine andere hochbestätigte sozial-psychologische Theorie: Durch die Theorie der ›kognitiven Dissonanz‹ *(Festinger, Brehm, Cohen)*. Diese besagt: „Immer dann, wenn ein Mensch über Informationen oder Meinungen verfügt, die — für sich allein betrachtet — ihn nicht dazu veranlassen würden, eine bestimmte Handlung zu vollziehen, besteht eine Dissonanz zwischen diesen Meinungen oder Informationen und der tatsächlich

ausgeführten Handlung. Wenn eine solche Dissonanz besteht, wird der Mensch versuchen, sie herabzumindern, indem er entweder sein Handeln oder seine Überzeugungen und Grundsätze ändert“ — etwa dadurch, daß er „Aspekte der Situation aufbauscht, die mit seinen Handlungen übereinstimmen“, oder gegenteilige (eventuell nachträglich) unterschätzt oder herabwertet *(Festinger)*. Daraus folgt auch: „Wenn Menschen eine Entscheidung getroffen haben, suchen und finden sie gewöhnlich Wege, ihr Verhalten in verstärktem Maße zu rechtfertigen“ *(Festinger)* — besonders stark dann, wenn die möglichen Alternativen vor der Entscheidung annähernd gleich attraktiv erschienen.

Die Dissonanzminderung wird herbeigeführt, indem „man sich vor Augen hält, wie groß ... der Nutzen war, den man gewonnen hat, oder wie peinlich die Unannehmlichkeiten gewesen wären, denen man aus dem Wege gegangen ist. Man kann sich aber auch dadurch zusätzlich rechtfertigen, daß man seine eigene Meinung über die Sache ändert.“ Insbesondere wenn man „seine Handlungen nicht ändern kann, wird ein Meinungswandel eintreten“: Wenn Individuen unter äußerem Druck *entgegen* ihren eigenen Vorstellungen handeln, so neigen sie dazu, entweder ihre Wünsche dem offenen Verhalten anzugleichen oder irgendwie die Bedeutung des für ihr Handeln erhaltenen Lohnes oder die vermiedene Strafe unrealistisch hoch einzuschätzen. Und zwar ist diese Tendenz desto stärker, je kleiner dieser Lohn und diese Strafe ausfallen (würden).

Oft versucht man auch, eine Dissonanz zu mindern oder die eigene Dissonanzminderung sozial zu bestätigen und Unsicherheit dabei zu kompensieren dadurch, daß man sich ›Schützenhilfe‹ (zusätzliche Rechtfertigungsgründe) holt: Man hält den Kameraden und dem Trainer dauernd die unrealistische eigene Bewertung oder die geänderte Meinung vor —tn der Hoffnung, daß diese zustimmen.

Insgesamt tendiert man also dazu, Dissonanzen zwischen eigenen Erwartungen und erkannten Resultaten oder zwischen psychischem Aufwand und erlebtem Ertrag subjektiv zu verkleinern.

Diese Dissonanzminderung tritt auch beim Leistungssport in negativer und positiver Richtung auf:

Athleten, die aufgrund von Leistungstests aus einer Mannschaft ausscheiden mußten oder sich nicht für diese qualifizierten, werteten subjektiv die Wichtigkeit dieses Verlustes ab, indem sie rationalisierten: „So wichtig ist der Sport ja doch nicht, mein Beruf, mein Examen sind viel wichtiger, ich hätte mir sowieso dieses Opfer an Zeit gar nicht mehr leisten können!“ Dies widerspricht im Grunde dem aktuellen Bewertungserleben, vermindert aber den Zwiespalt und sorgt für eine nachträgliche Rechtfertigung.

Eine ähnliche Tendenz zum Ausgleichen einer Dissonanz zwischen Wunsch und Erfüllbarkeit äußerte sich zum Beispiel bei Ruderern des Olympiasiegerachters von 1960, die nach dem Olympiasieg wehmütig gestimmt den Rennriemen in die Ecke stellten und angesichts der einander ausschließenden Chancen, auch im Beruf Überdurchschnittliches zu leisten oder bis zur Weltmeisterschaft in zwei Jahren

weiterzutrainieren, sich selber einredeten, eine Weltmeisterschaft sei ja doch nicht soviel wert wie ein Olympiasieg. (Schon die im aktuellen Erfolgserleben des Olympiasieges unterstellte Sicherheit, man würde selbstverständlich auch diese Weltmeisterschaft gewinnen, beruhte auf einer Dissonanzminderung: Man überbewertete den erreichten Erfolg, als liefere er eine sichere Garantie auf seine Wiederholbarkeit nach längerer Zeit.)

Das Rationalisieren (Bemänteln, Satz 16) und das Herabsetzen des Anspruchniveaus bei Mißerfolgen (Satz 14) sind typische Anwendungsfälle der Lehre von der ›kognitiven Dissonanz‹ — ebenso aber auch die subjektive Überschätzung oder Hochsetzung des Anspruchniveaus (Sätze 12, 13). Positiv gleichen Athleten nämlich eine Dissonanz zwischen dem großen psychophysischen Aufwand an Energie und Zeit, den ein Spitzentraining heute erfordert, und der ›realen‹ Bedeutung des Erreichten aus, indem sie den sportlichen Erfolg sozusagen als die „wichtigste Sache der Welt empfinden“ *(Adam),* ihre Gedanken, Wertschätzungen usw. nur auf dieses Ziel ausrichten — wenigstens für einen beträchtlichen Teil ihrer Aktivenzeit. Spitzenerfolge sind in vielen Sportarten (Ausdauerdisziplinen oder Feinkoordinationsdisziplinen) fast nur noch unter dieser Bedingung zu erreichen. Die Dissonanz zwischen Aufwand und Ertrag versucht man psychisch dadurch auszugleichen, daß man den Erfolg subjektiv überschätzt. Das ruft zwar die Gefahr von Konflikten und Enttäuschungen beim Abtreten des Sportlers hervor, doch wird *in* der Aktivenzeit zunächst einmal die Leistungsmotivation dadurch erhöht (Grundsatz I). Die subjektive Dissonanzminderung dient hier also der Leistungsmotivation und der Leistungssteigerung.

Diese innerpsychischen Ausgleichsvorgänge und Dissonanzminderungen sind Abwehr- und Selbstsicherungsmechanismen, wie man sie überall im Leben findet: Der Volksmund hat dafür Sprüche bereit des Inhalts: ‚Trauben, die zu hoch hängen, erscheinen sauer‘, ‚Brot, das man im Schweiße seines Angesichts verdient hat, schmeckt besser‘, usw. Die negative Bewertung des Leistungssports in unserer Gesellschaft und sogar in manchen Sportvereinen ist ein allgemeineres Beispiel aus dem Sportbereich — ebenso wie die Überheblichkeit mancher etwas dümmlicher Spitzenstars im Sport.

Manchmal können sogar gruppendynamische Konflikte dadurch entstehen, daß Mannschaftsmitglieder sich selbst innerlich durch einen solchen Ausgleichsmechanismus absichern und dafür bei den Kameraden ›Schützhilfe‹ suchen: etwa, indem ein relativ schwacher Athlet betont die Führungsrolle zu spielen versucht, hierdurch überkompensiert und sich selbst seine Unersetzlichkeit für die Mannschaft beweist, aber in Konflikt mit einem qualifizierten anderen in evtl. (potentieller) Leitposition gerät. — Ein anderes Beispiel aus dem Rudersport: ein leichterer Mannschaftsteil versucht die überheblichen ›Dicken‹ in der Mannschaft davon zu überzeugen, daß man auch ›mit Köpfchen‹ rudern müsse. Diese jedoch kehren um so übertriebener ihre angebliche Überlegenheit hervor und beschwören den Konflikt herauf. Hier werden sogar auf beiden Seiten Dissonanzen subjektiv manipuliert. — Auch wenn ein schwächerer Athlet unbewußt rationalisierend, aber mit dem Gewicht ehrlicher Überzeugung den Trainer davon

zu überzeugen sucht, daß die angekündigten Ausscheidungswettkämpfe um die Mitgliedschaft in der Mannschaft aus dem und dem ganz bestimmten Grunde nichts einbrächten oder sogar schädlich für die Mannschaft seien, können die Dissonanzminderungsmechanismen gruppendynamische Konflikte hervorrufen.

Beispiele für solche Dissonanzminderungen kennt jeder Trainer zu Dutzenden aus der eigenen Erfahrung. Er kann sie nunmehr leicht selbst als solche subjektiven Ausgleichs-, Selbstsicherungs- und Verteidigungsmechanismen nach der Theorie der ›kognitiven Dissonanz‹ deuten, verstehen, oftmals vorhersehen — und dann regeln, lenken oder entschärfen[5].

Nur ein typisches Beispiel werde noch skizziert: das sog. addisonoide Übertraining. Das Erfinden von Ausweichgründen, weshalb die im Training schon oft erbrachte Leistung nicht mehr geschafft wird — insbesondere nicht im Rennen, obwohl physiologisch alles in Ordnung ist, das Suchen nach der Schuld bei anderen Mannschaftsmitgliedern, beim Trainer oder in anderen Faktoren — nur nicht bei sich selber — oder das charakteristische Herabschätzen von Rennerfolg und Training: „Ich bin ja dumm, mich hier auszupowern! Was alles an Angenehmerem könnte ich unternehmen und genießen! Und wozu diese Quälerei — bloß wegen so eines lächerlichen Silberbecher| oder wegen des 53. Sieges?“ All dies sind typische Ausgleichsmechanismen der geschilderten Art, die über eine Erniedrigung der subjektiven Wertschätzung von Erfolg und Leistung auch die Stärke der Leistungsmotivation zum Schwinden bringen (Grundsatz I) und zugleich die Motivation erhöhen, drohende Mißerfolge (harte Rennen) zu meiden (Grundsatz II). So fügen sich die psychischen Erscheinungen und Reaktionen beim addisonoiden Übertraining nahtlos in die Theorie der Leistungsmotivation ein, wenn man die Theorie der ›kognitiven Dissonanz‹ hinzunimmt. Insbesondere erklärt sich durch die letztere auch, weshalb gutes Zureden: „Reiß dich zusammen! Dann winkt der Erfolg!“, weshalb Argumente und Gründe in ähnlicher Richtung bei addisonoid Übertrainierten auf taube Ohren treffen: Überredungsversuche „bleiben wirkungslos“, wenn sie „die Dissonanz nur steigern“. Sie „sind sehr wirksam, wenn sie eine Dissonanz vermindern“ (*Festinger*). Versucht der Trainer den addisonoid Übertrainierten zu überzeugen, daß Ruhe und Trainingspausen nötig seien, so wird manch ein Athlet dieses Argument sofort einsehen[6].

---

[5]) Interessenten seien auf die beiden Hauptwerke verwiesen: **Festinger, L.:** A Theory of Cognitive Dissonance. Evanston/Ill. 1957. **Brehm J. W. — Cohen, A. R.** (Hrg.): Exploration in Cognitive Dissonance. New York — London 1962. Ein deutschsprachiger allgemeinverständlicher Kurzbericht: **Festinger, L.:** „Die Lehre von der ›kognitiven Dissonanz‹“. In: **Schramm, W.** (Hrsg.): Grundfragen der Kommunikationsforschung. München 1964, S. 27—38.

[6]) Zu neueren Deutungen mit Hilfe der Theorie der Kausalattribuierung (der nachträglichen kognitiven Zuschreibung von Erfolgs- bzw. Mißerfolgsursachen) nach Weiner vgl. man in Anwendung auf Fragen des Ruderleistungstrainings: **Lenk, H.:** „Zur Sozialpsychologie der Trainingsmannschaften“ in: **Adam, K.; Lenk, H.; Nowacki, P.; Rulffs, M.; Schröder,** W.: Rudertraining. Bad Homburg 1976.

FREEDOM IS THE LIFEBLOOD OF PSYCHOLOGY

MICHAEL J. STEVENS

The author aims to provide a more direct and compelling demonstration of the relationship between the well being of psychology and the economic and political conditions in which the aforementioned discipline is situated. He is also interested in testing the hypothesis that the relationships of economic and political freedom to the disciplinary well being of psychology would be mediated by level of national development.

Key words: economic freedom; political freedom; disciplinary well being; national development.

The worldwide growth of psychology is evident in the increasing numbers of psychologists, the proliferation of scientific and applied specializations, and the expansion of psychological journals, organizations, and training programs (Nair, Ardila, & Stevens, 2007; Stevens, 2007; Stevens & Wedding, 2004a). This trend parallels, and may even be subsumed by, the overarching process of globalization, which is characterized by the transnational movement of goods and capital, human beings, and information, as well as the rise of free-market democracies that have codified their respect for human rights (Morandau & Stevens, 2002). Psychological research and practice has also experienced a resurgence in countries and regions that have transitioned economically and politically (e.g., Brazil, Poland). Although psychology became established and has evolved in a variety of economic and political contexts (Brock, 2006; Kugelmann & Belzen, 2009), the status and expansion of psychology in these countries have been tied to stable economic and political systems that emphasize and safeguard the freedom of the individual (Jing, 2000; Rose, 1999). Such economic and political systems tend to have well-established structural conditions and a civic culture that supports a more or less demand economy and some form of representative government, respectively. The link between economic and political conditions and the status of psychology is due in part to the expectations of governments, business and industry, and the general public that psychology can play an important role in overcoming national challenges and in cultivating personal well being (Jing, 2000; Stevens & Wedding, 2004a). Given these expectations, psychology is likely to be strengthened by the favorable allocation of resources, creation of jobs, and legislation that legitimizes and sustains the profession (Stevens, 2007; Stevens & Wedding, 2004b). The citizens of democratic countries with free-market economies often experience an increase in personal wealth sufficient to propel them into a post-material mindset to improve their quality of life by discovering or creating more intangible and

psychologically meaningful avenues for fulfillment (Rose, 1999; Sullivan & Transue, 1999). This individual and collective quest for growth is further supported by the type and level of education often found in countries with decentralized economies and representative governments that nurture the acquisition of knowledge and development of skills with which to mobilize autonomous decision making, as well as by exposure to and valuing of diverse worldviews that often exist in such open and interconnected societies (Sullivan & Transue, 1999).

Economic and political transitions seldom occur in isolation of one another. Mark Rosenzweig (1982) found that the membership in psychological organizations serving as national representatives to the International Union of Psychological Science (IUPsyS) increased from 53,219 to 101,521 between 1970 and 1980, with new members belonging mostly to industrialized countries. Qicheng Jing (2000) showed that the number of psychologists per million population was higher in developed than in developing countries (513 vs. 130, respectively), a finding that dovetails with earlier research (Fu & Jing, 1994). Not surprisingly, Gross National Product (GNP) per capita as an index of overall national development was positively correlated with the ratio of psychologists per million population in 32 countries with national representation in the IUPsyS, r = .44 (Jing, 2000). The United Nations Human Development Index (HDI) is based not only on the market value of all goods and services produced within a country per population, but also on life expectancy and adult literacy, making HDI a measure of national development that is less likely to be confounded by disparities in wealth distribution and more indicative of how wealth serves to improve citizens' lives (United Nations Development Program, 2009). Of the 43 countries ranked high on the HDI in 1998, 36 (84%) had national representation in the IUPsyS, whereas of the 37 countries ranked low only one (3%) had national representation (Jing, 2000). Furthermore, the correlation between the HDI and ratio of psychologists per million population in 32 IUPsyS member countries was r = .51 (Jing, 2000). Finally, the 10 IUPsyS member countries with the highest number of psychologists per million population were both economically robust and politically democratic. Notwithstanding the weaknesses in these data (e.g., limited representation of developing countries), they affirm the positive association of a free market and democratic political system to the status of a country's psychology.

In an effort to update and expand upon Jing's (2000) findings, I identified the 71 countries that currently hold national membership in the IUPsyS. I then gathered the following contemporary data for each of the 71 IUPsyS member countries: Gross Domestic Product index (GDPi) (i.e., purchasing power parity against the U.S. dollar), HDI, and population (United National Development Program, 2009); the ratio of psychologists per million population (World Health Organization, 2005); and the number of psychology publications abstracted in the PsycINFO database. I chose to use GDPi rather than GNP per capita because domestic measures of national development reflect economic productivity within in a country, whereas national measures include income earned from abroad. I should also note that, although most psychologists worldwide are engaged in various types

of applied work (Nair et al., 2007; Stevens & Wedding, 2004a), the World Health Organization's estimates of psychologists per million population draw heavily on data that document the number of psychologists employed in health settings. Lastly, I conducted a PsycINFO institutional search of the authors of books, book chapters, and journal articles abstracted in 2007, which is a more accurate method than an address search for identifying the national affiliation of published authors. As an aside, 63% of the literature abstracted in PsycINFO is published in non-U.S. outlets and 17% in a language other than English (Psychology International, 2009).

To provide a more direct and compelling demonstration of the relationship between the well being of psychology and the economic and political conditions in which the discipline is situated, I identified indices of economic and political freedom for the 71 member countries of the IUPsyS. Specifically, I obtained 2007 data for each IUPsyS member country on its level of economic freedom, based on ten components of economic freedom (e.g., freedom from corruption, labor mobility, property rights) that are averaged to yield an overall score for each country (Heritage Foundation and Dow Jones & Company, 2007). Similarly, I obtained 2007 data for each IUPsyS member country on its level of political freedom, as determined by the combination of political rights (e.g., electoral process, functioning of government, political pluralism and participation) and civil liberties (e.g., associational and organizational rights, freedom of expression and belief, rule of law) in each country (Freedom House, 2007).

Of the 38 countries ranked high on the HDI in 2007, 28 (74%) had national representation in the IUPsyS, whereas none of the 24 countries ranked low on the 2007 HDI were represented in the IUPsyS. These findings closely resemble those of Jing (2000) a decade earlier. Tables 1-4 contain data for the countries with the highest and lowest ratio of psychologists per million population and the highest and lowest ratio of publications per million population. GDPi was positively correlated only with publications per million population, $r(68) = .37$, $p < .005$, whereas HDI was positively correlated with both psychologists per million population, $r(60) = .43$, $p < .0005$, and publications per million population, $r(68) = .60$, $p < .0005$. Not only do GDPi and HDI serve as indicators of national development as well as disciplinary health (Jing, 2000), they also predict distinct dimensions of disciplinary well being: size of occupational membership and research productivity. Level of economic freedom was positively correlated with psychologists per million population, $r(60) = .28$, $p < .05$, and publications per million population, $r(68) = .63$, $p < .0005$. Level of political freedom also was positively correlated with psychologists per million population, $r(61) = .37$, $p < .005$, and publications per million population, $r(69) = .47$, $p < .0005$. The strong associations between indices of freedom and measures of disciplinary well being provide for the first time direct evidence to support the previously made assertion that free-market economic systems and representative forms of government are a boon to psychology (Jing, 2000; Rose, 1999).

Table 1. *Countries with the Highest Ratio of Psychologists per Million Population*

Country	*Psychologists Population*	*GDPi*	*HDI*	*Economic Freedom*	*Political Freedom*
Argentina	106.00	0.82	0.87	54.0	2.0
Denmark	85.00	0.98	0.96	77.0	1.0
Finland	79.00	0.98	0.96	74.0	1.0
Sweden	76.00	0.99	0.96	69.3	1.0
Norway	68.00	1.00	0.97	67.9	1.0
Germany	51.50	0.98	0.95	70.8	1.0
Austria	49.00	0.96	0.96	71.6	1.0
Switzerland	40.80	1.00	0.96	78.0	1.0
Israel	35.60	0.93	0.94	64.8	1.5
Canada	35.00	0.98	0.97	78.0	1.0

Table 2. *Countries with the Lowest Ratio of Psychologists per Million Population*

Country	*Psychologists Population*	*GDPi*	*HDI*	*Economic Freedom*	*Political Freedom*
Bangladesh	0.002	0.42	0.54	46.7	4.0
Nigeria	0.02	0.50	0.51	55.6	4.0
India	0.03	0.55	0.61	53.9	2.5
Morocco	0.03	0.62	0.65	56.4	4.5
Ukraine	0.06	0.71	0.80	51.5	2.5
Vietnam	0.06	0.54	0.73	49.8	6.0
Sudan	0.17	0.51	0.53	---	7.0
Albania	0.20	0.71	0.82	61.4	3.0
Pakistan	0.20	0.54	0.57	57.2	5.5
Indonesia	0.30	0.60	0.73	53.2	2.5

Table 3. *Countries with the Highest Ratio of Publications per Million Population*

Country	*Research Population*	*GDPi*	*HDI*	*Economic Freedom*	*Political Freedom*
Israel	274.64	0.93	0.94	64.8	1.5
Australia	274.11	0.98	0.97	81.1	1.0
Canada	263.62	0.98	0.97	78.0	1.0
New Zealand	258.10	0.95	0.95	81.4	1.0
Netherlands	247.33	0.99	0.96	75.5	1.0
United Kingdom	234.09	0.98	0.95	79.9	1.0

Sweden	223.26	0.99	0.96	69.3	1.0
United States	222.56	1.00	0.96	81.2	1.0
Norway	220.64	1.00	0.97	67.9	1.0
Switzerland	204.53	1.00	0.96	78.0	1.0

Table 4. *Countries with the Lowest Ratio of Publications per Million Population*

Country	*Research/ Population*	*GDPi*	*HDI*	*Economic Freedom*	*Political Freedom*
Georgia	0.00	0.64	0.78	69.3	3.0
Indonesia	0.12	0.60	0.73	53.2	2.5
Sudan	0.12	0.51	0.53	---	7.0
Yemen	0.13	0.53	0.58	54.1	5.0
Bangladesh	0.23	0.42	0.54	46.7	4.0
Pakistan	0.32	0.54	0.57	57.2	5.5
Philippines	0.34	0.59	0.75	56.0	3.0
Vietnam	0.37	0.54	0.73	49.8	6.0
Ukraine	0.43	0.71	0.80	51.5	2.5
Dominican Republic	0.51	0.70	0.78	56.8	2.0

Note. *For Tables 1-4: GDPi = purchasing power per capita as a proportion of the $US; HDI < 0.5 represents low national development whereas HDI ≥ 0.8 represents high development; Economic Freedom: 0 = least free, 100 = most free; Political Freedom: 1 = most free, 7 = least free.*

I was also interested in testing the hypothesis that the relationships of economic and political freedom to the disciplinary well being of psychology would be mediated by level of national development (see Figure 1). That is, I anticipated that indices of economic and political freedom would each have an indirect relationship to the ratios of psychologists per population and to research productivity per population. If national development is the process whereby freedom exerts influence on disciplinary well being, then the introduction of HDI should reduce the direct association of economic and political freedom with the ratios of psychologist per population and research productivity per population. The four conditions for mediation were met (Baron & Kenny, 1986): (1) confirmation of a relationship between economic and political freedom and disciplinary well being that can be mediated, $R^2 = .14$, $F(2, 59) = 4.62$, $p < .01$ and $R^2 = .41$, $F(2, 67) = 22.79$, $p < .001$, respectively; (2) a relationship between national development (i.e., HDI) and indices of disciplinary well being, $R^2 = .19$, $F(1, 60) = 13.59$, $p < .001$ and $R^2 = .36$, $F(1, 68) = 38.79$, $p < .001$, respectively; (3) a unique relationship

between HDI and psychologists per population and publications per population with the effect of economic and political freedom on HDI removed, $R^2 = .20$, $F(3, 57) = 4.59$, $p < .01$, $pr(57) = .26$, $p < .05$ and $R^2 = .50$, $F(3, 65) = 21.88$, $p < .001$, $pr(65) = .37$, $p < .005$, respectively; and (4) significant Sobel tests that showed diminished direct relationships between indices of freedom and measures of disciplinary well being with HDI as a mediator. Sobel tests specifically revealed mediation by HDI of the level of economic freedom on psychologists per million population, $z = 2.51$, $p < .05$, and on publications per million population, $z = 2.91$, $p < .005$, and of the level of political freedom on psychologists per million population, $z = -2.05$, $p < .05$, and publications per million population, $z = -3.52$, $p < .001$. The discovery that national development, as measured by citizens' literacy, longevity, and standard of living, mediates the relationship of economic and political freedom to disciplinary well being should give critics pause. The above statistical analyses of transnational empirical data have generated preliminary support for a causal model of how certain economic and political conditions may impact the status of psychology, one which promises to yield a rich vein of research that will further articulate this intricate and important relationship.

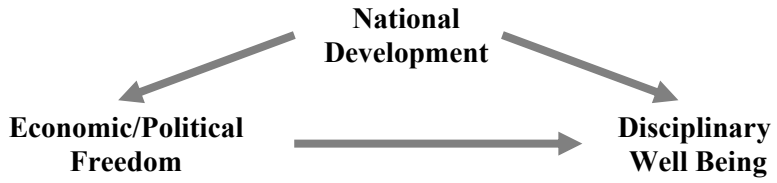


Figure 1. Mediation by national development (HDI) of the relationship between economic/political freedom and disciplinary well being (psychologists and publications per million population)

Some have argued that any relationship of psychology to free markets and representative government is spurious, and that those who advocate such a relationship confuse correlation with causation (Brock, 2006). These critics must be reminded that the empirical evidence for such a relationship is credible and that statistical demonstrations of mediation imply causality (Baron & Kenny, 1986). Second, these same critics have incorrectly identified various countries' form of government and then falsely claimed that, because psychology has a weak presence there, a relationship between free-market democracy and disciplinary well being does not exist. Finally, critics have concluded erroneously that any country without a demand economy or representative government, yet boasts a thriving discipline of psychology negates any argument, empirically supported or merely logical, in favor of a relationship between economic and political freedom and the status of psychology. Such reasoning belies dichotomous and unscientific thinking. Naturally, there are exceptions to the tendency to find psychology well positioned in free-market democracies, as in the cases of Germany during the Nazi era and the Islamic Republic of Iran today. For example (see, Stevens, Overmier, & Overmier,

2009) before the 1959 revolution, psychology as a profession did not exist in Cuba. Psychologists' training in Cuba began with the foundation of the school of psychology at the Central University of Las Villas in 1961, followed in 1962 by the school of psychology at Havana University. Graduate programs and specialized training are offered by schools of psychology, pedagogical institutes, and training centers in various ministries and government agencies. Psychologists are nationally licensed and abide by a code of ethics. In 2005 Cuba had nine psychologists per million population, higher than the ratio in Australia, France, and Japan, and equal to that of the United Kingdom (World Health Organization, 2005). Among the developing countries in the Caribbean, Cuban psychologists have published the most research based on a five-year search of abstracts indexed in PsycINFO (Sanchez-Sosa & Riveros, 2007). Clearly, psychology in Cuba defies the general economic and political trends found in the current study. However, in view of the overall evidence, any success that can be attributed to Cuban psychology, which appears to serve as handmaiden to a centralized economy and repressive government, with research and practice directed toward "the regulation of everyday life" (Brock, 2006, p. 158), is but a curious anomaly.

References

Baron, R.M., & Kenny, D.A. (1986). *The moderator-mediator variable distinction in social psychological research: Conceptual, strategic, and statistical considerations*. *Journal of Personality and Social psychology, 51,* 1173-1182.

Brock, A.C. (2006). „Psychology and liberal democracy: A spurious connection?" In A.C. Brock (Ed.), *Internationalizing the history of psychology* (pp. 152-162.). New York: New York University Press.

Freedom House. (2007). *Freedom in the world 2007.* Retrieved September 11, 2009, from http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=366&year=2007

Fu, X.L., & Jing, Q.C. (1994). The relation between psychology and the development of economy, science and technology. *Acta Psycholgica Sinica, 26,* 208-218.

Heritage Foundation and Dow Jones & Company. (2007). *2007 index of economic freedom.* Retrieved September 11, 2009, from http://www.heritage.org/Index/Download.aspx.

Jing, Q. (2000). „International psychology". In K. Pawlik & M.R. Rosenzweig (Eds.), *The international handbook of psychology* (pp. 570-584). Thousand Oaks, CA: Sage.

Kugelmann, R., & Belzen, J.A. (2009). „Historical intersections of psychology, religion, and politics in national contexts". *History of Psychology, 12,* 125-131.

Morandau, D., & Stevens, M.J. (2002). „Direcţii şi tendinţe ale procesului de globalizare: Percepţia globalizării". *Acta Universitatis Cibiensis, 1,* 17-20.

Nair, E., Ardila, R., & Stevens, M.J. (2007). „Current trends in global psychology". In M.J. Stevens & U.P. Gielen (Eds.), *Toward a global psychology: Theory, research, interventions, and pedagogy* (pp. 69-100). Mahwah, NJ: Erlbaum.

Psychology International. (2009). „PsycINFO database nearing 3 million record". *Psychology International, 20*(4), 14.

Rose, N. (1999). *Governing the soul: The shaping of the private self* (2nd ed.). New York: Cambridge University Press.

Rosenzweig, M.R. (1982). „Trends in development and status of psychology: An international perspective". *International Journal of Psychology, 17,* 117-140.

Sanchez Sosa, J.J., & Riveros, A. (2007). „Theory, research, and practice in psychology in the developing (majority) world". In M.J. Stevens & U.P. Gielen (Eds.), *Toward a global psychology: Theory, research, interventions, and pedagogy* (pp. 101-146). Mahwah, NJ: Erlbaum.

Stevens, M.J. (2007). „Orientation to a global psychology". In M.J. Stevens & U.P. Gielen (Eds.), *Toward a global psychology: Theory, research, interventions, and pedagogy* (pp. 3-33). Mahwah, NJ: Erlbaum.

Stevens, M.J., Overmier, J.A., & Overmier, J.B. (2009). „Psychology throughout the world: A descriptive tour and national contacts". In D. Wedding & M.J. Stevens (Eds.), *Psychology: IUPsyS global resource* [CD-ROM] (10th ed.). Hove, UK: Psychology Press.

Stevens, M.J., & Wedding, D. (2004a). „International psychology: A synthesis". In M.J. Stevens & D. Wedding (Eds.), *Handbook of international psychology* (pp. 481-500). New York: Brunner-Routledge.

Stevens, M.J., & Wedding, D. (2004b). „International psychology: An overview". In M.J. Stevens & D. Wedding (Eds.), *Handbook of international psychology* (pp. 1-23). New York: Brunner-Routledge.

Sullivan, J.L., & Transue, J.E. (1999). „The psychological underpinnings of democracy: A selective review of research on political tolerance, interpersonal trust, and social capital". *Annual Review of Psychology, 50,* 625-650.

United Nations Development Program. (2009). *Human development report.* Retrieved September 11, 2009, from http://hdr.undp.org/en/reports/global/hdr2009/

World Health Organization. (2005). *Mental health atlas* (rev.). Retrieved September 11, 2009, from http://apps.who.int/globaltalas/default.asp

LOGOS ET RAISON SELON LES STOÏCIENS

MARIA PROTOPAPAS-MARNELI

Logos and reason according to the stoics. The author approaches the problem of *Logos* and cosmic reason in stoicism, in relationship to the previous Greek philosophy. The originality of stoicism consists of the idea that the Divine Reason is spread throughout the entire world, and the stoic sage is capable of comprehending the rationality of the natural laws that ensure the good functioning of the universe and of his own life.

Key words: *Logos*; cosmic reason; stoic philosophy.

Lorsqu`on aborde la question du *Logos* dans la philosophie stoïcienne, deux questions s`imposent d`amblée. (a) Comment peut-on accéder à la raison humaine à travers le *Logos* cosmique, sans pour autant toucher à l`ample vision de l`univers que cette philosophie introduisit aux antipodes de la déclination des écoles socratiques?[1] (b) Faut-il l`étudier uniquement en sa relation à la raison cosmique?

D`habitude les interprètes étudient le Stoïcisme dans son rapport avec les philosophies antérieures. Platon, par exemple, dans le *Sophiste,* donnait la définition du *logos,* qui, divisé en langage intérieur (*logos endiathetos*) et langage proféré (*prophorikos*) prenait tantôt une fonction de pensée tantôt une fonction de discours: «(*logos* est) le courant qui émane de l`âme et sort par la bouche en émission vocale»[2]. Le *logos,* comme pensée exprimée et la *dinoia* comme discours interne, à savoir l`idée d`un double *logos,* en double fonction, c'est ce que Platon lègue à la tradition ultérieure.

Mais l`univers politique des Stoïciens diffère pleinement de celui de Platon. L`*homme* de cette époque s`appuie exclusivement à ses capacités intellectuelles. Ces capacités pouvaient être posées au service d`un organisme politique qui n`avait pourtant aucun rapport à celui de la *polis* de l`époque classique. Le grec de l`époque hellénistique faisait confiance uniquement à lui-même; l`état lui offrant désormais le lieu de sa demeure mais non plus le contenu de la vie[3]. Quant à la philosophie, elle se présente sous un aspect totalement autre, compte tenu des nouvelles écoles de l`époque, telles les Épicuriens et les Stoïciens, totalement

---

[1] Cf. É. Bréhier, *Histoire de la philoso*phie, *I, Antiquité et Moyen Âge*, *Paris, Quadrige/P.U.F., 2001*[9]*, pp.* 264-284.

[2] PLATON, Sophiste, 263e 7-8., Cf. M. C. Chiesa, *Le problème du langage intérieur chez les Stoïciens*, *Revue Internationale de Philosophie*, 1991, v. 3, n. 178, pp. 301-321, notamm. pp. 301 et 312-313.

[3] Cf. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, v. 1, p. 12.

différentes des courants antérieurs. En ce qui concerne les Stoïciens, eux, ils ne se sont pas intéressés à l`étude de l`homme, telle qu`elle était jusqu`alors. Motivés par l`étude du comportement humain ils esquissaient le portrait d`un nouveau type d`homme idéal, toujours capable de maîtriser ses sentiments et d`agir à tout moment contre tout événement de la vie, selon la raison: c'est le sage stoïcien. Pour créer cette nouvelle personnalité, Zénon, le fondateur du Stoïcisme et Chrysippe, son disciple, se sont dirigés vers les philosophies antérieures, bien avant Aristote et Platon. En effet, avec Platon, la sagesse devient contemplative tandis que le savoir faire de l`artisan et de l`artiste[4], et l`acquisition de la pratique manuelle comme celui qui connaît les règles de son art, le *technitēs,* est vivement condamné surtout dans la *République,* par le philosophe. Mais les Stoïciens s`approchèrent à l`ingénuité de la pensée du 5$^{eme}$ siècle pour s`arrêter finalement à la sagesse d`Homère, où sagesse s`appliquait à un savoir organisé, avec ses règles et ses procédés, transmis d`une génération à l`autre, dans des corps de métiers comme les forgerons et les charpentiers.[5] «Ainsi les Stoïciens réintroduisent dans la philosophie le souci de la connaissance raisonnée»[6]. L`art, selon Zénon, est défini comme un système composé de connaissances acquises, pour être utiles à la vie[7]. Cette connaissance raisonnée constitue la vertu du sage qui n`est ni l`assimilation à Dieu que rêvait Platon, ni la vertu civique et politique qu`enseignait Aristote; elle est l`acceptation de l`œuvre divine et la collaboration à cette œuvre grâce à l`intelligence qu`en prend le sage[8].

L`originalité du stoïcisme consiste justement en l`acceptation de la Raison divine répendue dans tout le monde et à la faculté du sage à comprendre la logique des lois imposées par la nature pour le bon fonctionnement de l`univers et de sa propre vie. Ainsi Nature, *Logos*, Raison, destinée, divinité, nécessité des choses, Dieu et âme de Zeus, sont tous des prédicats de Dieu, selon un fragment du traité, *De vera sapientia,* de Lactance: «la raison ordonne toutes les choses de l`univers»[9]. Le *Logos,* dans le monde matérialiste des Stoïciens, est un pneuma mobile, un esprit chaud et technique; il est l`artiste de l`univers, qui pénètre la matière et par sa capacité d`agir et de créer, lui donne la vie; en d`autres mots, il est la force organisatrice de toute chose. «Par cette idée Zénon donne la première formulation panthéiste de la philosophie européenne»[10]. Et du moment où ce souffle vital chaud et divin s`unit avec la matière immobile pour créer le monde, il communique avec tous les êtres leur ayant donné le germe de la vie en qualité de Raison spermatique.

---

[4] Cf. E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, (tr. grecque G. Giatromanolakis), Athènes, M. Kardamitsa, 1978^2, p. 199.
[5] M. Detienne - J. P. Dernant, *Les Ruses de l`intelligence. La métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 302.
[6] É. Bréhier, *op. cit.*, p. 254.
[7] Olympiod., *In Plat. Gorg.*, pp. 53, 54 (=*S.V.F.*, I, 73).
[8] É. Bréhier, *op. cit.*, pp. 264-256.
[9] *S.V.F.*, I, 160.
[10] L. Couloubartsis, *Aux origines de la philosophie européenne, de la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1992, p. 536.

Selon Cicéron, toute nature qui n`est pas solitaire et simple, mais qui est unie et liée à une autre, doit avoir en elle un principe dominateur[11]. Ce principe dominateur, c'est *l`hégémonikon,* la partie de l`âme qui en chaque espèce d`être, ne peut, insiste le philosophe, ni ne doit avoir rien qui lui soit supérieur. Ce *hégémonikon,* est le lieu où toutes les autres parties se concentrent. Comme on le sait, c'est *l`hégémonikon* qui produit les représentations (*to poioun tas phantasias*) et assentiments (*synkatatheseis*), les sensations (*aistheseis*) et les inclinations (*hormas*)[12]. Les Stoïciens qui identifient l`*hégémonikon* à la raison, renvoient à l`image du poulpe pour décrire son fonctionnement et son rapport avec les autres sept parties de l`âme: les cinq sens sont des *pneumas,* nés d`elle (*ekpephykota*), étendus dans le corps, identiques aux bras du poulpe. Les autres parties de l`âme, sont la partie spermatique et la partie de la voix; quant à la partie hégémonique, elle, elle loge dans la tête sphéroïde, brillante comme le soleil qui éclaire le monde[13]. Cette dernière représentation atteste la suprématie que des Stoïciens attribuent à la logique, puisque comme exercice spirituel dominant, nous fait critiquer à chaque instant nos représentations. Car parce que la pensée met en jeu des notions issues de représentations, s`identifie à la Raison. Le terme grec *Logos,* est un terme en plusieurs significations, telles parole, langage, raison, rassemblement, et se prête au glissement des sens[14]. Voilà le lien, très étroit d`ailleurs, que les Stoïciens établissent entre la pensé et le langage: le sage, en utilisant la parole pour transmettre par le langage les pensées formulées dans la raison, il rassemble ses idées, et tout en les mettant en ordre, il exprime son *logos* intérieur (*endiathetos*); étant donné que l`exercice de méditation consiste à garder un ordre et à tout moment avoir recours à cet ordre, voire critiquer à chaque instant nos représentations[15]. Le but de cette procédure consiste dans l`établissement d`une harmonie entre la Raison cosmique et la raison humaine, qui constitue la fin de la vie du sage. Zénon ayant élaboré la notion des choses « selon la nature » (*ton kata physën*), l`incorpora à la thèse selon laquelle la fin de la vie vertueuse consiste dans le vivre selon la nature (*homologoumenôs tē physei zein*)[16]. Cette *homologia* sous-entend une analogie (un rapport) entre les choses qui arrivent dans la nature et la faculté du sage à s`y adapter. Pour ce faire, enseigne Chrysippe, lui est nécessaire d`acquérir l`expérience des choses naturelles[17]; et cette expérience se réalise par la

[11] Cicéron, *De la nature des dieux, II, XI, 29.*
[12] Aätius, *Plac.*, IV, 21 (=*S.V.F.*, II, 836).
[13] *Ibidem*.
[14] L. Couloubartsis, *op. cit*., p. 546.
[15] Cf. P. Hadot, *Philosophie, discours philosophique, et divisions de la philosophie sejon les Stoïciens*, *Revue Internationale de Philosophie*, v. 3, 1991, n. 178, pp. 205-219, pp. 216 et 218.
[16] A.A. Long, *Socrates in the Hellenistic Philosphy*, *Classical Quarterly*, n. 38, 1978, pp. 150-171.
[17] Diogène Laërce (Désormais D.L.), *Vitae Philosophorum*, H.S. LONG (ED.), OXONII, 1964, VII, 87.

collaboration des sensations avec la logique. On constate donc que les Stoïciens accèdent à la formation d`une théorie sensuelle fondée sur la raison. Zénon, à en croire Cicéron, pour décrire cette collaboration des sens avec la logique, procède à une représentation gestuelle des différentes étapes d`élaboration logique des représentations qui envahissent l`âme humaine: «Zénon montrait sa main ouverte, les doigts étendus: «voici la représentation», disait-il; puis, il contractait légèrement les doigts: «voici l`assentiment». Puis, il fermait la main et serrait le poing, en disant: «voici la compréhension; c'est d`ailleurs d`après cette image qu`il a donné à cette acte un nom n`existant pas auparavant, celui de la *katalepses;* puis, avec la main gauche, qu`il approchait, il serrait fortement le point droit en disant: «voici la science que personne ne possède sinon le sage»»[18]. La sensation (*aisthesis*) comme l`on constate de son nom (*eis-thesis*) fonctionne en quelque sorte comme logement, où les choses déjà vues ou vécues reviennent dans l`intellect (*epeispherei tô nô*)[19]. Et l`intellect, comme une caisse ou un hôtel reçoit et encaisse tout ce qui est produit par les organes des sens[20]. Chrysippe décrit le fonctionnement capital de l`intellect par cette belle image: «...comme dans la chaire de la pomme existent la douceur et l`odeur ensemble, de la même façon dans l`intellect il y a la représentation, l`assentiment, l`inclination et la raison»[21]. C'est donc à l`homme de donner son assentiment à la représentation ou bien de le lui refuser; et la décision dérive d`une élaboration mentale: c'est la réflexion qui se met en acte. Le mot réflexion, par son étymologie même, renvoie à l`acte de l`intellect qui tourne en arrière, retourne par la pensée aux connaissances déjà existantes, imprimées et systématisées dans *l`hégémonikon*, tout en imposant à cette nouvelle représentation à se soumettre à la logique. D`ailleurs à l`homme uniquement est accordée la faculté de produire des impressions par inférence et combinaison[22] et la logique, comme exercice spirituel lui permet de critiquer à chaque instant ses représentations[23]. C'est justement par l`intermédiaire de cette élaboration intellectuelle que l`on peut atteindre la sagesse. Tous les hommes pourtant, ne sont pas capables d`agir ainsi. La plupart d`entre eux accordent leur assentiment à des représentations fausses. Alors, motivés d`un événement fictif et, privés qu`ils sont de sagesse (étant des ignorants), ils se trompent à leurs jugements (*kriseis*). Pour les Stoïciens un faux assentiment provient d`un mouvement de l`âme déraisonnable et contraire à la nature, ou bien une inclination exagérée[24]. Selon Zénon, cette réaction qui trouble l`âme, la remue d`une façon exagérée s`est la passion. Le point culminant de la philosophie stoïcienne se résume justement à cette affirmation: les jugements sont des passions ou, inversement, que toute passion est un jugement. Cette thèse a provoqué tant de problèmes que de discussions. Selon Bréhier est difficile

[18] Cicéron, *Pr. Acad.*, II, 144; cf. Sénèque, *Épîtres*, 113, 18.
[19] Phil., *Leg. Alleg*., II, § 22Vol. I, p. 95,8 Wendl. (=S. V.F., II, 458).
[20] *Ibidem*.
[21] Jambl*., De anima apud Stobaeum*, ecl., *I p. 368, 6 W. (*=S. V.F., *II, 826).*
[22] Cf. M.C. Chiesa, op. cit., p. 304.
[23] P. Hadot, *op.cit.*, p. 218.
[24] D.L., VII, 110.

d`admettre qu`une procédure logique, celle d` un jugement, puisse provoquer en même temps, une rupture avec la logique et faire surgir la passion, qui a un caractère irrationnel, étant une impulsion irrationnelle[25]. La confusion par affirmation stoïcienne est due justement sur le fait de l`acte proprement psychologique, la capacité de juger et le fonctionnement de cette capacité, à savoir, de juger correctement. «On ne saurait donc confondre entre ce que *nous* entendons par «intelligence» et ce que les Anciens entendaient par logos jusqu`à l`innovation stoïcienne. ... Avec les stoïciens le logos perd son infaillibilité traditionnelle. ... L`*hégémonikon* est une instance décisive, parce que c'est là où tout se juge, mais cela se juge différemment, selon qu`il s`agisse du Sage ou du Méchant»[26]. Chrysippe dans un exemple très descriptif donne la définition de la passion: «la passion, dit-il, ressemble au coureur qui, même s`il atteint la fin de la course, et qu`il connaît qu`il doit s`arrêter de courir, ses jambes ne lui obéissent pas, en faisant encore quelques pas».

[25] É. Brehier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, P.U.F. et Gordon et Breach, 1971, pp. 245-246.
[26] M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïcienes d'Athene et saint Augustin*, Paris, La découverte, 1989, p. 70.

ÎNTEMEIEREA METAFIZICII CREŞTINE

MIHAI D. VASILE

Grounding of the Christian metaphysics. The author's aim is to underline the constancy of the alliance between Greek philosophy and the Church Fathers' theology. Fathers' theology, based upon Gospel and Apostolic tradition, founded, drew up and developed the Christian doctrine. Later, the ecumenical synods settled down the outcome of the constructive effort of the first Christian ages.

Key words: Gospel tradition; dogma; ancient morality; Christian morality.

Filon din Alexandria a fost marele scolarh iudeu capabil să reunească filosofia greacă cu tradiţiile religioase mozaice, dovedind un spirit suplu, deschis tuturor speculaţiilor, familiarizat cu toate metodele de reflecţie filosofică şi teologică, capabil să platonizeze cu uşurinţa unui discipol al lui Socrate, rămânând în acelaşi timp fidel religiei şi tradiţiei sale.

Şi totuşi, chiar în opera lui Filon s-a putut observa că *alianţa* dintre teologia orientală şi filosofia greacă nu este omogenă. Teologia Părinţilor Bisericii creştine era mult mai în măsură să realizeze această *alianţă*. Născută dintr-o religie care a avut Iudeea ca leagăn de formare, dar care a cucerit lumea printr-o rapidă expansiune, teologia creştină nu mai era înlănţuită, asemenea şcolilor iudaice de exegeză, de tradiţia lui Moise. Şi dacă originea creştinismului se leagă totuşi de mozaism, principiul noii religii o separă în mod profund de tradiţia mozaică, deoarece legea creştină este mult mai largă şi mai fecundă decât iudaismul, capabilă să cuprindă, să absoarbă şi să integreze toate celelalte credinţe religioase.

Există, în general, o perspectivă falsă asupra rolului teologiei Părinţilor Bisericii în creştinism, deoarece teologia lor a fost prea adesea considerată ca o demonstraţie sau o explicaţie a unei doctrine primitive ajunsă la o dezvoltare completă şi la o formulă definitivă. Faptul istoric se prezintă însă în mod diferit. Teologia Părinţilor Bisericii, inspirată de tradiţia evanghelică şi apostolică, a fundamentat, a dezvoltat şi a formulat doctrina creştină; în timpul primelor trei secole ale erei sale, creştinismul a avut o dublă sarcină de îndeplinit. În primul rând, să se autofundeze, să se apere, să se dezvolte şi să se orienteze între ceea ce acceptă şi ceea ce exclude. De aceea, după ce şi-a fixat dogmele şi a cucerit lumea, a propovăduit imutabilitatea dogmelor sale – nu imobilitatea lor – pentru a orienta sufletele şi a le conduce la mântuire. La începuturi însă, doctrina creştină s-a dezvoltat şi s-a transformat fără încetare; pe măsură ce îşi extindea imperiul terestru, în aceeaşi măsură îşi aprofunda şi îşi îmbogăţea gândirea. Tot ceea ce speculaţia a cunoscut mai profund şi mai elevat în materie de metafizică, tot ceea

Cercetări filosofico-psihologice, anul II, nr. 1, p. 49-56, Bucureşti, 2010

ce bunul simţ a descoperit mai sigur şi mai eficace în morală, creştinismul a adoptat şi a asimilat. De aceea, cel mai adesea filosofia creştină a fost considerată la originea tuturor erorilor şi a ereziilor care au infestat Biserica.

În consecinţă, în al doilea rând, Părinţii Bisericii au fost nevoiţi să clarifice originea tuturor marilor adevăruri care compun partea superioară şi cu adevărat metafizică a creştinismului. Şi dacă această lucrare a generat erezii, ea a formulat – totodată – dogmele Simbolului de credinţă.

Ceea ce au făcut primele sinoade ecumenice a fost să consacre concluziile imensei şi magnificei deveniri a gândirii creştine care se dezvolta sub influenţa filosofiei greceşti[1]. Sinoadele de la Niceea, Constantinopol şi Calcedon au tranşat cele mai subtile şi mai abstracte dificultăţi ale unei metafizici elaborate de Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, Athenagora, Clement, Origen şi Sfântul Athanasie cel Mare din Alexandria, Sfântul Grigorie de Nyssa ş.a. Sinoadele nu au adoptat, desigur, toate concepţiile rezultate din munca uriaşă de purificare teoretică, ci au respins erorile evidente şi învăţăturile contrare duhului însuşi al creştinismului. Sinoadele au eliminat şi speculaţiile temerare care, fără a fi opuse spiritului noii învăţături, se potriveau mai bine cu filosofia decât cu religia. Dar, până la sfârşit, sinoadele au ales şi au închis în formulele simbolului creştin, întreaga substanţă a înţelepciunii Părinţilor Bisericii. Sub acest aspect, înţelepciunea Părinţilor Bisericii este inseparabilă de dogmă. De aceea este necesară regresia până la principiile credinţei Părinţilor Bisericii, până la învăţătura creştină primară pentru a aprecia în mod corect caracterul superbului edificiu creştin – Biserica – şi a discerne împrumuturile pe care le-a făcut teologia creştină din filosofia greacă. În consecinţă, primul punct de lămurit este de a pune în evidenţă stadiul la care se găsea gândirea creştină în momentul în care Părinţii Bisericii s-au angajat să o dezvolte, să o modeleze şi să o canonizeze în forme dogmatice. De aici necesitatea de a reface doctrina creştină *in statu nascendi*.

Învăţătura creştină primară este intrinsec legată de întruparea Cuvântului-Dumnezeu, ca şi de viaţa, misiunea şi lucrarea Sa prin persoana lui Iisus Hristos, în contextul aşteptării mesianice a poporului lui Israel. Iisus nu a venit ca un simplu profet trimis de Dumnezeu pentru a converti poporul şi pentru a-i aminti călcarea legământului. El se defineşte pe Sine ca Fiu al lui Dumnezeu Însuşi, care S-a coborât din ceruri pentru a revela oamenilor voinţa Tatălui Său. Şi tot ceea ce el posedă ca perfecţiune şi putere vine de la Tatăl Său: „*De ce mă numeşti bun? Numai Dumnezeu este bun.”* (*Marcu*,10: 18); „*Nimeni nu-L cunoaşte pe Fiul decât Tatăl, după cum nimeni nu-L cunoaşte pe Tatăl, decât Fiul şi acela căruia Fiul vrea să i-l facă cunoscut.*”(*Matei*, 11: 27).

În acelaşi timp Iisus, se numeşte pe Sine fiu al lui David şi rege al lui Israel. El este acela care va împlini toate promisiunile lui Dumnezeu făcute poporului Său. Numai că aceste promisiuni au fost până la venirea lui Hristos greşit înţelese. Regatul lui Israel, unde poporul lui Dumnezeu va fi repus în glorie şi triumf, deasupra tuturor popoarelor, nu este din această lume (*Matei*, 16: 19).

[1] E. Vacherot, *Histoire Critique de l'École d'Alexandrie*, 3 vol., Paris, Librairie Philosophique de Ladrange, 1846–1851, vol. I, (1846), p. 169.

La întrebarea, cum va fi această nouă împărăţie, Sfântul Apostol şi Evanghelist Ioan şi Părinţii Bisericii răspund că ea este un simbol al vieţii spirituale. Dar această interpretare depăşeşte gândirea *Evangheliilor* sinoptice. Formula celei de a treia Fericiri: „*Fericiţi cei blânzi, căci ei vor moşteni pământul*" (*Matei*, 5: 5), a fost înţeleasă, în mod real, ca un regat nou pe pământ după un cataclism care trebuie să-l purifice, dar pe un pământ transfigurat prin revenirea lui Hristos. În acest regat al dreptăţii, al păcii şi al fraternităţii universale, poporul lui Dumnezeu va merge în fruntea noroadelor sub „jugul lui Hristos". Toţi oamenii vor muri pentru a reînvia, şi după înviere, toţi vor fi nemuritori, cei păcătoşi pentru suferinţă eternă, iar cei buni pentru fericire eternă. Cei aleşi vor avea corpuri strălucitoare de lumină şi vor fi ca îngerii lui Dumnezeu din cer (*Matei*, 22: 30).

Misiunea lui Iisus este să dea vestea cea bună iudeilor. În rest, El nu a venit să strice nici Legea şi nici profeţii, ci să-i împlinească. Legea a pierit sub formalismul ceremoniilor preoţilor atei. Legii trebuie să i se redea spiritul, libertatea şi viaţa. Fiindcă, aşa cum va spune Apostolul, litera ucide, iar duhul dă viaţă.

Pe de altă parte, învăţătura lui Iisus, Cuvântul Său, întreaga Sa viaţă au constituit un protest continuu împotriva fariseismului. Gândirea predicii Sale este impregnată cu o profundă înţelepciune, aceea a Legii în spiritul şi în adevărul ei. Discursul Său respinge formulele şi tiparele tradiţionale, ca pe un veşmânt incomod şi se desfăşoară simplu şi liber, în parabole şi în povestiri. Vorbirea sa nu este afectată de subtilităţile ştiinţei retorice sau hermeneutice, şi nici de rigorile austerităţii practicate de farisei. Cu rădăcini adânci în ştiinţa înţelepţilor, El a căutat calea cea mai dreaptă către inima şi sufletul celor săraci cu duhul: „*Lăsaţi copiii să vină la mine*", îi mustra El pe apostoli. Mai sever în ceea ce priveşte puritatea şi castitatea decât Legea care nu condamna decât actul, fără să atingă dorinţa şi intenţia, Iisus cuprindea în milostenia Sa toate stările, toate condiţiile şi toate erorile: „*Fiul Omului a venit mâncând şi bând şi voi spuneţi: este un om petrecăreţ şi căruia îi place vinul; este prietenul păcătoşilor şi al oamenilor de nimic*" (*Luca*, 7: 34). Iisus a vorbit unei samarinene; a trăit alături de plebe; a salvat femeia adulterină printr-o pildă sublimă, tulburătoare pentru farisei; a vindecat bolnavi în zi de sabat. Hristos nu a predicat numai o doctrină nouă, ci în plus a trăit-o şi a întrupat-o prin cuvântul Său, prin viaţa Sa şi prin persoana Sa.

Tradiţia evanghelică este mai mult decât o dogmă, este un nou spirit, un nou principiu de viaţă. Lumina şi cunoştinţa vin mai târziu. Acest spirit nou nu distruge numai formalismul fariseu, ci transformă Legea însăşi. Legea lui Moise era o lege dreaptă, strâmtă şi mai ales primitivă. Hristos o interpretează printr-un astfel de sentiment de bunăvoinţă şi de fraternitate încât o converteşte într-o lege a devotamentului şi a iubirii: a-L iubi pe Dumnezeu şi pe aproapele, acestea sunt cele două porunci care cuprind toată Legea şi profeţii (*Matei*, 22: 37–40).

Cu deosebire, în *Predica de pe munte* se vădeşte opoziţia între vechiul şi noul spirit al Legii. Aici Iisus evidenţiază tot ceea ce cărturarii disprețuiau şi disprețuieşte tot ceea ce ei slăveau. Iisus reabilitează simplitatea duhului şi a inimii, umilinţa şi sărăcia: „*Dacă nu veţi deveni asemenea copiilor, nu veţi intra în împărăţia cerurilor*" (*Matei*, 18: 3)... „*Chiar dacă voi aţi ascuns aceste lucruri înţelepţilor şi preavăzăto-*

rilor, Dumnezeu le-a arătat celor simpli, şi celor mici... Fericiţi cei săraci cu duhul, căci a lor va fi împărăţia cerurilor. Fericiţi cei blânzi, pentru că ei vor moşteni pământul. Fericiţi cei ce plâng, căci aceia vor fi mângâiaţi" (*Matei*, 5: 2–12).

Ceea ce este nou în aceste cuvinte, se arată în condiţiile perfecţiunii: „*Aţi învăţat că s-a spus celor vechi: să nu ucizi; dar Eu vă spun că oricine se va mânia pe fratele său merită să fie condamnat la judecată. Aţi învăţat că s-a spus celor vechi: să nu comiţi un adulter; dar Eu vă spun că oricine va privi o femeie dorind-o, deja a comis un adulter în inima sa. Aţi învăţat că s-a spus: ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte. Dar Eu vă spun, nu vă împotriviţi răului care vi se face, ci dacă cineva v-a pălmuit un obraz, întoarceţi-l şi pe celălalt. Aţi învăţat că s-a zis: iubeşte-ţi aproapele şi urăşte-ţi duşmanul; dar Eu vă spun, iubiţi-vă duşmanii, faceţi bine celor ce vă urăsc şi rugaţi-vă pentru cei care vă persecută*" (*Matei*, 5: 21–44). Ca exemplu practic, Iisus îl mustră pe Petru că a scos sabia împotriva celor ce au venit să-L prindă, şi chiar pe cruce se roagă pentru călăii Săi (*Matei*, 26: 51–54). Este cu adevărat o lege nouă, străină iudaismului şi necunoscută – poate doar în mică parte, prin istoria lui Socrate – antichităţii greceşti şi romane.

Grecia şi Roma cunoscuseră şi practicaseră dreptatea, devotamentul, egalitatea, fraternitatea, dar numai în limitele strâmte ale cetăţii. Nu în om, ci în cetăţean era văzut un egal şi un frate. Antichitatea a cunoscut mila, şi chiar simpatia pentru cel slab şi sărac, dar n-a lăudat şi nici nu a iubit slăbiciunea sau sărăcia. Dacă grecii şi romanii iertau injuriile, o făceau din sentimentul forţei lor sau datorită devotamentului pentru cetate, dar n-au mers niciodată până acolo încât să binecuvânteze mâna care îi loveşte, sau să iubească inima care îi urăşte.

Morala lui Socrate, cea mai pură şi mai perfectă din câte a cunoscut societatea greacă, nu este totuşi decât o morală a cetăţii. Socrate însuşi, acest tip întrupat al perfecţiunii antice, este un cetăţean pătruns de ideea Justiţiei, un artist îndrăgostit de frumos. Virtutea antică, deşi include religia şi filosofia, este încărcată totuşi de originea sa. Ea este înainte de toate forţa (în sens de virtute), *arete*, iar dreptul antichităţii este totdeauna un erou, adică un atlet. Această influenţă se simte şi la Sfântul Pavel care se numeşte pe sine „*un atlet al lui Hristos*". Trebuia ca această societate, atât de trufaşă în instituţiile sale, atât de mândră de virtuţile sale politice, să-şi contemple mizeria şi neputinţa pentru a aspira spre alte virtuţi şi spre un alt tip de societate. Trebuia ca ea să moară ca cetate pentru a renaşte ca umanitate. Deja filosofia stoică începuse să înţeleagă unitatea genului uman şi să viseze o republică universală; ea proclama dragostea faţă de oameni, nu ca o lege a interesului, ci ca un sentiment al inimii, inerent naturii umane. Meditaţiile lui Marc Aureliu respiră în acelaşi timp un profund sentiment de tristeţe şi de puritate[2]. Filosofia lui Seneca are cuvinte pline de compasiune pentru sclavi[3]. Dar, cu rare excepţii, este exprimat sentimentul mizeriei comune care îi inspira pe filosofii şi pe poeţii timpului.

---

[2] Marc Aureliu, *Meditaţiunile lui (Marc Aureliu). Către sine însuşi,* IX, 32, în: *Antologie filosofică. Filosofia antică,* 2 vol., ediţie revăzută şi adăugată de Octavian Nistor, Bucureşti, Editura Minerva, 1975, vol. 2, p. 17.

[3] Seneca, *Scrisori către Luciliu,* trad. de Gheorghe Guţu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967, *Scrisoarea a XLVII-a,* p. 111 *ş.u*.

Pentru a reveni la *Evanghelie*, trebuie precizat că există o mare distanţă între justiţia stoică, apreciată ca gradul suprem la care a ajuns morala antică, şi legea lui Hristos aşa cum este ea formulată în *Predica de pe munte.* În legea lui Hristos, principiul virtuţii este schimbat, nu mai constă în energia personală, nu mai este un atribut al celor puternici, ci al celor blânzi şi al celor slabi; el rezidă în iubire. Nu este vorba de erosul platonic din *Simpozionul*, ci de iubirea ca izvor al întregii puteri şi al întregii perfecţiuni. Virtuţile iubirii înlocuiesc virtuţile forţei; orgoliul şi impasibilitatea sunt înlocuite cu bunătatea, blândeţea, devotamentul. Principiul războiului este distrus; noua lege trebuie să aducă domnia păcii, a egalităţii şi a binevoirii între oameni.

Tot ceea ce creştinismul conţine ca metafizică şi ca morală, învăţăturile sale profunde despre Dumnezeu şi despre Cuvântul Său, despre lume, despre sufletul uman şi destinul său, vin din tradiţia ebraică şi din filosofia greacă. Dar sentimentul sublim cuprins în *Predica de pe munte* constituie esenţa şi spiritul însuşi al creştinismului, spirit nemuritor ca şi umanitatea însăşi, care va supravieţui şi va învinge toate învăţăturile şi toate instituţiile. Nu există nici o lege morală superioară iubirii şi nici o doctrină socială superioară dogmei fraternităţii[4]. Multe doctrine vor îmbătrâni şi se vor petrece în istoria umanităţii, dar morala sublimă din cuvintele lui Hristos, niciodată: „*Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece niciodată.*"

Fariseismul a păstrat tradiţia în interiorul naţiunii, la Ierusalim. Dar fermentaţia spiritelor, sub acţiunea noilor idei era puternică în toate provinciile imperiului. Înainte de venirea lui Hristos, Iudeea a fost martora producerii unor doctrine şi a unor instituţii noi. Deja, o sectă celebră datorită lui Filon, secta esenienilor, practica, în numeroase comunităţi, multe din fericirile *Predicii de pe munte*, ca: dispreţul pentru bogăţii, iertarea greşiţilor, castitatea în obiceiuri şi în gânduri, iubirea, pacea, egalitatea, fraternitatea între oameni[5]. Pe acest *teatrum mundi*, astfel pregătit pentru liniile Proniei, s-a săvârşit taina din care s-a născut o nouă lume, adică întruparea *Logosului* divin în persoana lui Iisus Hristos. Ziua în care Raţiunea divină, care n-a încetat niciodată să guverneze lumea[6], care a inspirat întreaga înţelepciune a Orientului şi toată ştiinţa Greciei, a găsit un trup neîntinat şi un suflet curat demne de ea, S-a întrupat şi a adus la lumină revelaţia divină desăvârşită.

Biserica din Ierusalim, prin instituirile sale practice şi prin tendinţele sale exclusiviste, reducea creştinismul la dimensiunile restrânse ale unei secte iudaice, ca şi esenienii. Legea lui Hristos, destinată să cucerească lumea, avea nevoie de o interpretare mai largă. În loc să se închidă şi să se înmormânteze în leagănul său,

---

[4] Pr. prof. dr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi catolicism,* Bucureşti, România Creştină, 1999, p. 71.

[5] Constantin Daniel, *Două menţiuni revelatoare despre esenienii de la Marea Moartă,* în: Constantin Daniel, *Orientalia Mirabilia,* 1, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976, p. 182, *sq.*

[6] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei,* trad. Petru Drăghici şi Radu Stoichiţă, Bucureşti, Editura Academiei, 1968, p. 15–16.

Biserica *in statu nascendi* trebuia să dezvolte mai mult cuvintele şi spiritul Legii celei noi, decât vechile tradiţii pozitive.

S-a întâmplat că atunci cel mai aprig duşman al noii religii, decăzut din rangurile sale fariseice după ce s-a străduit în zadar să combată dominaţia spiritului iudaic în Biserica din Ierusalim (*Galateni*, 2: 11), s-a dus să facă cunoscut cuvântul lui Iisus în toate provinciile Imperiului. Sfântul Pavel este adevăratul apostol al neamurilor, nu numai pentru că el le-a predicat noua învăţătură, ci mai ales pentru că a depăşit practicile Legii lui Moise. Adevăratul iudeu, după Sfântul Pavel, era cel interior; adevărata circumcidere era aceea a inimii care se făcea prin duh şi nu prin literă. Nu contează a fi circumcis sau nu; totul este respectarea poruncilor lui Dumnezeu. Dumnezeul iudeilor este şi Dumnezeul neamurilor. Predicând neamurilor cuvântul şi comuniunea în Hristos, Sfântul Pavel a anulat primatul iudeilor: „*Tăierea împrejur nu este nimic, şi netăierea împrejur nu este nimic, ci păzirea poruncilor lui Dumnezeu*" (I *Corinteni*, 7: 19).

Sfântul Pavel face şi mai mult pentru a elibera lumea de jugul Legii celei vechi, el o separă net de Legea cea nouă. Înainte de venirea lui Hristos, neamurile erau fără Dumnezeu şi fără lege în această lume. Numai iudeii aveau şi una şi alta, dar erau neputincioşi fără credinţă. Pentru a face din nou eficace legea, trebuia ca Dumnezeu să-L trimită pe propriul Său Fiu, întrupat asemenea trupului păcatului. Nu există decât un Dumnezeu care absolvă prin credinţă pe cei circumcişi şi care, tot prin credinţă, absolvă şi pe cei necircumcişi. Astfel, *credinţa justifică, cuprinde şi absoarbe Legea*[7].

Credinţa nu este o superstiţie, nici săvârşirea exemplară a cutumei, ci înseamnă credinţa în Iisus crucificat, în adevărul viu şi întrupat. Numai credinţa în Hristos dă viaţă şi lumină. Dumnezeu, văzând că lumea, ajutată de înţelepciunea omenească, nu L-a cunoscut din lucrările înţelepciunii Sale, s-a hotărât să-i salveze pe cei care cred în El. Iudeii şi neamurile caută adevărul acolo unde nu este: primii cer miracole, iar ceilalţi invocă înţelepciunea umană. Creştinii au găsit acest adevăr în Iisus crucificat, care este un scandal pentru iudei şi o nebunie pentru neamuri: „*Căci întrucât lumea cu înţelepciunea ei, n-a cunoscut pe Dumnezeu în înţelepciunea lui Dumnezeu, Dumnezeu a găsit cu cale să mântuiască pe credincioşi prin nebunia propovăduirii crucii. Iudeii, într-adevăr, cer minuni, iar Grecii caută înţelepciune, dar noi propovăduim pe Hristos cel răstignit, care pentru iudei este o pricină de poticnire şi pentru neamuri o nebunie.*" (I *Corinteni*, 1: 21–23).

Distincţia între lege şi credinţă este principiul şi fondul întregii doctrine a Sfântului Pavel: pretutindeni el opune credinţa legii, făcând să ţâşnească la lumină neputinţa legii şi virtutea credinţei. „*Credinţa şi nu legea, iată deci principiul mântuirii*".[8] Legea era un principiu al servituţii şi al dezbinării; credinţa singură eliberează şi reuneşte popoarele: „*Căci Iisus Hristos este pacea noastră care din doi a făcut unul, şi a surpat zidul de la mijloc care îi despărţea, şi în trupul Lui, a*

[7] Moshe Idel, *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare*, trad. Horia Popescu, Iaşi, Polirom, 2004, p. 51–53.

[8] L. Venard, *Les origins chretiennes*, în: *Où en est l'histoire des religions*, 2 vol., Paris, Letouzey et Ané, Éditeurs, 1912, vol. I, p. 213.

înlăturat vrăjmăşia dintre ei, Legea poruncilor, în orânduirile ei, ca să facă pe cei doi să fie în El însuşi un singur om nou" (*Efeseni*, 2: 14–16).

Astfel, fără să zdrobească lanţul tradiţiei, Sfântul Pavel desprinde de ea legea cea nouă şi o asigură pe propriile sale fundamente. Iar legea cea nouă constă în a crede în Iisus Hristos, nu într-o doctrină, ci în adevărul însuşi, viu şi întrupat. „Ce este adevărul?" şi „cine este Hristos?", sunt întrebările cu adevărat importante din punct de vedere doctrinar, pe care le dogmatizează Sfântul Pavel. Tradiţia creştină primară nu a explicat nici natura Tatălui, nici esenţa Fiului şi nici raporturile care îi unesc. Iisus spusese numai atât: „*Tatăl nu poate fi cunoscut decât numai prin Mine*".

Sfântul Pavel este primul care defineşte natura şi funcţiile Fiului în raport cu Tatăl, şi pune fundament teologiei creştine[9]. Un singur Dumnezeu, Tatăl, din care toate lucrurile îşi trag fiinţa şi care a creat totul pentru El; un singur Domn, Iisus Hristos, prin care toate „*lucrurile s-au făcut, mediator unic între Dumnezeu şi oameni*" (I *Timotei*, 2: 5–6); Hristos, născut înaintea tuturor creaturilor, este Fiul prea-iubit, infinit superior îngerilor, însuşi chipul vizibil al lui Dumnezeu, splendoarea slavei Sale, caracterul substanţei Sale, „*întipărirea Fiinţei lui*". Nu numai că Iisus Hristos este instrumentul întregii creaţii, ci El este acela care o susţine prin puterea şi Cuvântul Său: „*El, care este oglindirea slavei Lui, şi întipărirea fiinţei Lui, şi care ţine toate lucrurile cu Cuvântul Puterii Lui, a făcut curăţirea păcatelor*" (*Evrei*, 1: 3). Astfel, credinţa în Iisus Hristos, ca chip vizibil al lui Dumnezeu invizibil, devine în gândirea Sfântului Pavel, ştiinţa întregului adevăr, înţelepciunea universală. Iar credinţa şi mărturisirea că Iisus este Domnul, nu poate veni decât prin Sfântul Duh. La fel cum sufletul omului nu cunoaşte decât ceea ce este omenesc, numai Sfântul Duh cunoaşte ceea ce este în Dumnezeu. Dumnezeu a făcut cunoscută oamenilor înţelepciunea Sa prin Sfântul Duh care totul pătrunde şi cercetează totul, chiar şi lucrurile adânci ale lui Dumnezeu. Duhul îl face cunoscut pe Fiul, după cum Fiul îl revelează, pe Tatăl. Numai Duhul dă harul, şi o dată cu harul libertatea, ştiinţa, mila, pacea şi toate virtuţile, toată înţelepciunea, toată fericirea. Unde suflă Duhul, vine harul, care face inutilă orice lege şi orice doctrină.

Sfântul Pavel ignoră Legea şi exaltă harul; el merge până acolo încât spune că mântuirea nu este decât pentru aceia pe care îi vizitează harul, pentru copiii predestinaţi ai lui Dumnezeu. Numai Duhul dă viaţă şi sfinţenie. Carnea în care locuieşte Duhul devine sfântă. Comunitatea credincioşilor în Biserica însufleţită de Sfântul Duh, devine însuşi corpul lui Hristos. Toţi creştinii sunt mădulare ale acestui corp şi participă la aceeaşi viaţă. Credinţa, speranţa şi iubirea sunt în mod egal virtuţile Sfântului Duh; dar cea mai mare este iubirea (I *Corinteni*, 13: 13). Ştiinţa universală, chiar înţelepciunea îngerilor, darul profeţiei, credinţa care mişcă munţii, facerea de bine, sacrificiul de sine, toate acestea, fără iubire, sunt „*aramă sunătoare sau chimval zăngănitor*".

Se poate constata că lucrarea Sfântului Pavel este imensă în fundamentarea creştinismului. El predică Cuvântul la neamuri; depăşeşte practicile Legii lui

[9] V. Rose, *Etudes sur la théologie de Saint Paul,* în: „Revue biblique", 1903, p. 339.

Moise; desprinde legea cea nouă de originile sale şi o aşază pe propriul său principiu; fundamentează teologia creştină pe dogma precisă, deşi incompletă, a Sfintei Treimi, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh deosebiți după natura şi funcțiile lor. În acelaşi timp cu emanciparea noii învățături de tradiția mozaică, el respinge toate inovațiile care se abat de la cuvântul evanghelic. El condamnă în aceeaşi măsură ascetismul care interzicea căsătoria şi mâncarea de carne; misticismul gnozei pe cale de a se naşte; tendințele ultra-democratice ale unor secte creştine din Iudeea (*Coloseni*, 3: 11–13); inspirația şi învățătura nerăbdătoare a altor secte care aşteaptă zilnic *parousia* (II *Timotei*, 2: 11–13). Ceea ce a făcut Sfântul Pavel pentru Biserica Apostolică depăşeşte orice tentativă de evaluare. El a întemeiat şi a organizat pretutindeni în călătoriile sale misionare comunități creştine. Când el a murit, sămânța Cuvântului creştin rodea peste tot, în Asia, în Grecia, la Roma, şi nu a avut decât să crească pentru a deveni arborele ce va adăposti lumea.

Din punct de vedere teologic, Sfântul Pavel a definit raportul Fiului cu Tatăl, prezentându-L pe Fiul ca icoana vizibilă a lui Dumnezeu invizibil, ca instrument al creației universale şi ca mediator între Creator şi creatură. El a exprimat cu forță şi profunzime legătura care uneşte creatura cu Dumnezeu, atunci când a spus: „*Numai în Dumnezeu noi avem viața, ființa şi mântuirea*". În sfârşit, printr-o interpretare cu totul metafizică a cuvintelor Cinei, a conceput noua Biserică drept corpul însuşi al lui Hristos, şi pe toți creştinii, ca mădulare ale corpului mistic al Cuvântului. Această doctrină puternică şi precisă asupra a trei probleme vitale ale creştinismului, a însemnat începutul metafizicii creştine.

DESPRE DUALISMUL RECESIV LA MIRCEA FLORIAN

DRAGOŞ POPESCU

On Mircea Florian's recessive dualism. The present study casts a critical outlook upon the significance of the "recessivity" notion, forged by the Romanian philosopher Mircea Florian (1888-1960) in his posthumous work *Recesivitatea ca structură a lumii* [Recessivity as structure of the world]. According to Florian's viewpoint, the "recessivity" notion is meant to outline the relationships between the most general notions – i.e., the categories. Recessivity is a form of opposition, more specifically a contrary, and not a contradictory one. The notions engaged in a recessive rapport build up couples, one of the terms being dominant, and the other dependent. However, the rapport is not at all rigid: there are circumstances in which the dominant notion could turn into the dependent one. The necessary link that binds the notions in a recessive rapport conveys the general structure of the world; we are not dealing with a synthetic connection, though.

Key words: categories; opposition rapports; synthesis; dialectics.

Recesivitatea ca structură a lumii este una dintre cele mai extinse lucrări filosofice româneşti[1]. Mircea Florian preţuia enciclopedismul; el a fost însă conştient de faptul că o lectură susţinută a cărţii sale nu va fi uşor de întreprins. Astfel că aşează la începutul a ceea ce denumeşte concepţia sa „ezoterică" – dacă nu chiar „postumă" – diviziunea intitulată *Aspect fundamental,* care uşurează semnificativ orice demers de înţelegere a reconstrucţiei sale. Găsim expuse, în partea de început a *Recesivităţii...,* motivele care l-au determinat să propună noţiunea de recesivitate, precum şi precizarea teoretică a semnificaţiei acesteia. Pe drept cuvânt, se poate spune că, pornind numai de la *Aspect fundamental,* înţelesul recesivităţii este recuperabil pentru o analiză critică. De aceea, în continuare, ne limităm la această secţiune a *Recesivităţii...,* luând cunoştinţă de faptul că Florian alcătuieşte un tot ale cărui părţi „se articulează fără pretenţia de ordonare deductivă"[2]. Acest mod de al expunerii, lipsit de rigoarea decurgerii deductive – obişnuinţă aproape transformată în reflex a expunerilor filosofice tradiţionale – îl obligă pe orice interpret al textului filosofic al lui Florian să nu procedeze, la rândul său, ca şi cum s-ar găsi în faţa unei deducţii, adică, o dată însuşite principiile şi regulile urmate de filosof, să le transforme, la rândul său, într-un raţionament de tip deductiv, verificându-le validitatea, fără a mai ţine seama de conţinut. Florian accentuează

[1] Articolul de faţă a apărut, într-o primă formă, în „Astra", Revista Asociaţiunii Transilvane pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român, anul II, nr. 12 (16), Braşov, 1999.
[2] Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii,* vol. 1, Editura Eminescu, Bucureşti, 1983, p. 41.

dimensiunea *critică* a filosofiei, moderând continuu tendinţele *sistematice* ale acesteia. Respectând această restricţie metodologică, vom proceda astfel: 1. vom identifica tezele faţă de care Florian se delimitează şi alternativele propuse de el; 2. vom analiza noţiunea de recesivitate, pornind de la prezentarea autorului; 3. vom compara conceptul recesivităţii cu cel al dialecticii, cu care Mircea Florian consideră că se învecinează; 4. în final, formulăm câteva observaţii cu privire la concepţia vizată.

1. Conceptul de „sinteză" şi recesivitatea

Ideile lui Mircea Florian privind recesivitatea se bazează pe studii întreprinse înaintea redactării lucrării pe care o avem în vedere. Acestea sunt integrate „în mod firesc" în ea, cum aflăm din *Prefaţă*. Consecinţa lor este o poziţie îndreptată împotriva monismului filosofic care, în esenţă, se sprijină pe expresia kantiană de „unitate sintetică". Monismul consideră că „unitatea sintetică" este o expresie tautologică. Florian crede că, în realitate, lucrurile nu stau deloc aşa. Devine evident că dovedirea acestui fapt este esenţială pentru orice dezvoltare ulterioară, pentru că, dacă avem cu adevărat de-a face cu o expresie tautologică, dualismul lui Florian se dizolvă.

Pentru a arăta că nu putem avea de-a face cu o tautologie, Florian începe prin a susţine că nu orice unitate necesită sinteza. „Doi termeni pot fi uniţi, fără să fie nevoie de o sinteză unificatoare, de un al treilea termen care îşi asumă funcţia de a «unifica»"[3]. Termenul de unitate suferă, în utilizarea lui filosofică, de două scăderi: o falsificare şi un echivoc.

Kant este autorul falsificării, el susţinând că, pentru a unifica diversul furnizat de sensibilitate, gândirea depune o „activitate". În tradiţia neocriticistă, datul sensibil a fost asimilat unor „conţinuturi", iar activitatea gândirii – aplicării „formelor" logice acestor conţinuturi. Or, raportul dintre formă şi conţinut, pe care neocriticismul încearcă să-l clarifice, duce, în cele din urmă, la iraţionalism, pentru că, susţine Florian, ori lucrurile posedă unitate în mod originar, şi atunci nu le este impusă dinafară, ori, dacă nu o posedă, nu avem „căderea să le-o impunem, nici puterea de a o face"[4]. Dacă raţiunea unifică, atunci varietatea întâlnită în realitate va apărea ca iraţională. Obiecţia lui Florian faţă de kantianism se sprijină însă pe o simplificare: raţiunea, la Kant, nu se raportează niciodată direct la lucruri, ceea ce înseamnă că, de fapt, iraţionalismul pe care el îl vizează e oricum inconsecvent când „renunţă la raţiune pentru a salva realitatea"[5]. De fapt, nu la nivelul raţiunii ar trebui căutată, de către acest iraţionalism, nedreptăţirea realităţii prin unificarea forţată a diversităţii, ci la nivelul intelectului, facultate de cunoaştere distinctă de raţiune. Florian alege însă respingerea acestui „iraţionalism", modificând conceptul raţiunii şi permiţându-i acesteia să primească în orbita ei multiplul, alături de unitate. Se petrece aici o dizolvare a graniţelor dintre sensibil şi inteligibil în ambele direcţii: unitatea, care era asumată doar de inteligibil, se regăseşte *şi* în lucruri, iar multiplicitatea, rezervată sensibilului, avansează până pe domeniul raţiunii. Astfel apare un gen de continuitate care exclude nevoia unui termen sintetic.

---

[3] *Ibidem,* p. 48.
[4] *Ibidem,* p. 49.
[5] *Ibidem.*

Echivocul unității constă în coexistența, în istoria filosofiei, a două sensuri ale acestui termen. Un sens, restrâns, se referă la legătura dintre un individual şi o proprietate generală a sa, pe de o parte, şi între două proprietăți de generalitate inegală, pe de alta. Acest sens al unității nu necesită intervenția sintezei. După celălalt sens, mai larg, „unitatea este *relația* sau *raportul*”[6]. Termenii relației aici nu sunt legați necesar, precum individualul şi proprietatea sa, ci au existență independentă atât înainte, cât şi după ce relația sau raportul încetează. De aceea, aici, accentul este variabil: el poate cădea fie pe raportul dintre termeni, ca în sensul restrâns, fie pe termenii înşişi. Florian dă următorul exemplu: cauzalitatea este *relația* dintre cauză şi efect, dar cauza este un *relativ*, ceva de sine stătător, ca şi efectul.

Ambele sensuri îşi au propriile interpretări eronate: sensul restrâns conduce la o cosmologie antropomorfică, în vreme de al doilea sens, cel larg, pune la baza lumii relația, conexiunea. În acest caz, consideră Florian, pentru a reflecta cum se cuvine realitatea, conexiunea nu trebuie considerată drept existență nemijlocită: „nu orice schimbare afectează toate celelalte existențe”[7]. Însă, în acest caz, ne găsim aproape în situația unei mutilări categoriale. La Kant, în grupa relației a tabelei categoriilor, pe lângă cauzalitate-dependență şi comunitate (acțiune reciprocă între activ şi pasiv), se găsea şi categoria inherenței-subsistență (*substantia et accidens*), pe care Florian pare a o elimina ca urmare a remanierii la care supune unitatea, restrângând mult şi semnificația categoriei comunității.

Există un temei adânc, după Florian, care face necesară sinteza: *isostenia,* adică postularea egalității tezei şi antitezei. Or, consideră el, teza şi antiteza nu sunt egale, sunt *anisostenice.* Astfel că este respinsă nu numai ipoteza celui de-al treilea termen sintetic, ci şi ipoteza unui termen terț continuu, care ar crea un *hiatus irrationalis,* întrucât nu avem nici un motiv pentru a introduce numai un singur termen intermediar, ci oricât de mulți, ceea ce conduce la situația regresului la infinit.

Respingerea synechismului este mult mai uşor de realizat de către Florian decât respingerea triadei. Pentru a-şi realiza scopul, Florian remarcă o caracteristică a schemei triadice: „păstrează antinomia, dar o depotențează, îi toceşte ascuțişul”[8], ceea ce este corect în cazul synechismului, unde numărul indefinit de termeni intermediari slăbeşte opoziția tezei şi antitezei. Dar în cazul triadei sintetice, al treilea termeni este rezultatul tocmai al *potențării* opoziției, nicidecum al depotențării datorate conflictului termenilor opuşi, ceea ce se poate realiza nu numai la nivel ontic, ci şi ontologic. De exemplu, atunci când sunt susținem o teză împotriva contradictoriei sale, căutăm să o formulăm cât mai bine, să-i precizăm sensul şi forța în raport cu antiteza prin sporirea determinațiior şi a extensiunii, nu să o slăbim; acelaşi lucru se petrece şi cu antiteza, deci procesul nu este unilateral. Hegel, pe care chiar Florian îl consideră autorul care a contribuit cel mai mult în direcția fundamentării sintezei (desigur, după Kant, inițiatorul programului) arată

[6] *Ibidem,* p. 50.
[7] *Ibidem,* p. 53.
[8] *Ibidem,* p. 65.

că termenii nu sunt, ci *devin* identici, şi nu prin slăbire reciprocă, ci prin potenţare. Cum spune chiar Hegel: „Fiecare parte a filosofiei este un întreg filosofic, un cerc care se închide în el însuşi (...). Fiecare cerc, fiind în sine o totalitate, depăşeşte limitele elementului care-i este propriu şi pune baza unei sfere mai largi”[9]. Acest mod de a vedea filosofia exclude depotenţarea opuşilor. Are, în plus, virtutea de a unifica – fără a o nedreptăţi – realitatea, căci unificarea nu are loc în chip artificial, printr-un decret al raţiunii. Florian respinge totuşi această viziune: „Ideea de sinteză sau este de prisos, adică are caracter tautologic, sau este contradictorie”[10], şi, de asemenea: „Toate opoziţiile *necesare,* fundamentale, cu rădăcini adânci în fapte, se dispensează de sinteză”[11]. Pentru aceasta, el analizează cu atenţie natura opoziţiei, din care răsare ideea recesivităţii.

2. Recesivitatea şi raportul de opoziţie

„Recesivitatea este o formă a opoziţiei”, spune Florian[12]. Recesivitatea presupune inegalitatea opuşilor. El deosebeşte riguros – ceea ce constituie un merit al filosofiei sale – între opoziţia contrară şi opoziţia contradictorie. Aceasta din urmă este considerată, pe bună dreptate, mai precisă, având însemnătate pentru fixarea clară a tezei şi antitezei. Dar locul ei este „discursul”, logica, şi nu realitatea. Din punct de vedere logic, în relaţia de contradicţie, una din propoziţii este adevărată, cealaltă fiind obligatoriu falsă, cu angajarea atât a calităţii, cât şi a cantităţii judecăţilor opuse contradictoriu. În cazul noţiunilor, contradicţia permite o mediere, prin intermediul negaţiei. Contradicţia nu admite însă sinteza.

Cu toate virtuţile contradicţiei, pomenite mai sus, Mircea Florian optează pentru raportul de contrarietate. Opoziţia contrară nu pretinde ca ambele propoziţii opuse să fie simultan adevărate, însă permite ca ambele să fie false. Dar contrarii, spre deosebire de contradictorii, au şi aspecte pozitive. Este locul evidenţierii, aici, a importantei idei a lui Florian, susţinută şi de Goblot[13], cu privire la cele două sensuri ale negaţiei: **a.** suprimarea unui termen pozitiv, sens care susţine opoziţia contradictorie şi **b.** dezvăluirea termenului pozitiv opus, negaţie caracteristică opoziţiei contrare. Raportul de recesivitate este o specie de opoziţie contrară, bazată pe ideea ambivalenţei negaţiei.

Se pot face, în contextul distingerii sensurilor negaţiei, câteva observaţii. Mai întâi, pornind de la constatarea lui Florian că Hegel dă sens pozitiv termenilor contradictorii, ca şi când ar fi contrari. Dacă nu ar proceda aşa, dialecticianul german ar avea de înfruntat exact situaţia pe care Florian o acceptă: contrarietatea nu poate asigura adevărul simultan al opuşilor, ci, cel mult, falsitatea lor. Or, în cele din urmă, la capătul procesului dialectic, ambele laturi ale fostei opoziţii se dovedesc adevărate, în

[9] G. W. F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice,* Partea întâi, *Logica,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 51.
[10] M. Florian, *op. cit.,* p. 69.
[11] *Ibidem,* p. 70.
[12] *Ibidem,* p. 75.
[13] *Ibidem,* p. 59.

sinteză. Şi atunci, deşi este corectă remarca privind sensul pozitiv al contradictoriilor hegelieni, trebuie completată cu cea potrivit căreia Hegel nu poate opta, de fapt, pentru raportul de contrarietate. Justificarea acestei situații, numai aparent paradoxale, este oferită de Hegel: opoziția clasică contradictorie, de origine aristotelică, şi cea pe care o avem în vedere aici au numai numele în comun. Avem de-a face, în realitate cu *două* logici. Cea tradițională, căreia Hegel îi recunoaşte meritele şi necesitatea şi cea speculativă care, deşi nu o exclude pe prima, e diferită de ea[14]. Pe aceasta din urmă Florian nu o poate accepta din principiu, deoarece la baza ei stă noțiunea de sinteză. Este o situație care aminteşte de „contradicția unilaterală" a lui Noica, în care unul dintre termeni îl contrazice pe celălalt, fără să fie, la rândul lui, contrazis de acesta, idee care aduce o nuanță în plus înțelesului speculativ al contradicției.

Revenind la recesivitate, ca specie de opoziție contrară, constatăm că termenii ei generali, contrari, pozitivi (datorită negației contrare) şi necesar legați, nu acceptă unitatea sintetică[15]. O listă completă a lor nu este cu putință. De asemenea, sunt anistostenici, în relația lor unul este determinant şi celălalt dependent – dar, uneori, raportul poate fi inversat. Raportul determinație-dependență nu este, la rândul lui, recesiv, deoarece perechile recesive sunt originare, nu se pot reduce la altele, mai generale. În sfârşit, raportul recesiv se „încadrează" în cauzalitate.

Ne găsim în fața unei situații interesante. Mai întâi, ea propune senin o mare renunțare. Proiectul kantian a unui sistem complet al noțiunilor prime este abandonat. Noțiunile prime, alcătuind totdeauna o listă incompletă, deschisă, stau dinaintea reflecției critice sub forma unor cupluri, raportul lor fiind guvernat de cauzalitate, care, în fond, este ea însăşi o noțiune primă. Ceea ce înseamnă că, până la urmă, principiul suprem este pentru Florian cauzalitatea. Există riscul unei reveniri la monismul de tip spencerian, pe care filosoful îl respingea. Conştient de posibilul impas, Florian distinge între o înțelegere cauzală şi o înțelegere structurală. Recesivitatea, ca propunere de reconstrucție filosofică, este o înțelegere structurală[16], iar acest mod de înțelegere este complex, „aşa cum este realitatea"[17]. Numai că termenul de „complex" nu este sinonim cu „compus". Complexitatea presupune totuşi unitatea, dar nu ca unic rezultat al interacțiunii cauzale, unde, aşa cu spunea şi Florian, elementele îşi păstrează independența[18]. Complexitatea lumii, a realității, nu poate fi explicată exclusiv cauzal, iar interpretarea structurală fără sinteză redă lumea ca un *compositum.*

3. Dualismul recesiv şi dialectica

Dacă nu este luat în seamă un fapt care, latent, apare în toate considerațiile de până acum, şi anume că dualismul recesiv ia în serios antinomiile kantiene, afirmația

---

[14] Vezi Al. Surdu, *Noțiunea clasică şi Conceptul hegelian,* în „Probleme de logică", vol. VII, Editura Academiei, Bucureşti, 1977, p. 41.
[15] M. Florian, *op. cit.,* p. 59.
[16] *Ibidem*, p. 55.
[17] *Ibidem,* p. 56.
[18] *Ibidem,* p. 51.

lui Florian că dialectica şi recesivitatea sunt idei apropiate[19] ne va surprinde; ceea ce le separă este *doar* opțiunea diferită: pentru contradicție, respectiv contrarietate. Florian formulează o regulă care face cu putință convertirea unuia dintre cele două tipuri de opoziție în celălalt: „Termenii recesivi sunt contrarii (...) ori de câte ori termenii opuşi pot fi legați, contradicția face loc contrarietății, în sfârşit că ori de câte ori termenii opuşi legați *în mod necesar,* contrarietatea devine contrarietate recesivă care exprimă o structură generală a lumii"[20]. Această regulă înlocuieşte toate variantele sintezei dar are, aşa cum am arătat mai sus, slăbiciunea că necesitatea legăturii este impusă de cauzalitate sau este inexplicabilă.

Deşi dialectica a ales calea opoziției contradictorii, care este o sursă de confuzii, ea are totuşi meritul de a fi scos opoziția din statutul minor în care o lăsase Aristotel. Meritul acesta Florian i-l recunoaşte lui Hegel[21]. El a lărgit astfel considerabil competențele rațiunii, dar tocmai în acest gest se ascunde pericolul – expunerea rațiunii față de eroare. Alternativa este opoziția recesivă, care înlocuieşte sinteza prin „simpla unitate sau intimă conexiune" a elementelor dualității recesive, din care este eliminat orice subiectivism de sorginte kantiană. Pentru elementele raportului recesiv, Florian preferă să nu folosească denumirea de „categorii" deşi, într-un înțeles propriu, ele chiar asta sunt[22].

4. Valoarea filosofică a recesivității

În *Prefața* lucrării sale ultime, Florian exprimă convingerea că gândirea călăuzită de iubirea pentru adevăr nu poate cădea pradă unui eşec integral. Această convingere este, poate, consecința modului propriu de a concepe realitatea îmbrățişat de filosof. Nu i se poate contesta acestui mod dreptatea sa. Probabil că principala sa virtute este repulsia față de dogmatism. Dualismul recesiv are o funcție purificatoare, îndreptată împotriva acelui tip de dogmatism care se încăpățânează să vadă peste tot sinteze, nestăruind asupra chestiunii posibilității lor. El a dus în final la compromiterea filosofiei lui Hegel şi a întregului program început o dată cu Kant.

Totuşi, nu se poate nega că retragerea operată de Florian este prea mare. Revenirea la tratarea „rapsodică" a categoriilor nu este acceptabilă din punct de vedere filosofic, ca şi reducerea la cauzalitate a explicării unității lumii. Dacă acceptăm soluția propusă de Florian, nu putem ocoli întrebări la care cu greu le-ar putea răspunde: Avem oare nevoie de filosofie pentru a constata diversitatea realității? Oare nu fac ştiințele această constatare mult mai bine decât filosofia, căci ele au şi mijloacele de a *observa* mai bine, filosofia nedispunând decât de gândire? Care mai este rolul filosofiei? Numai relevarea raporturilor recesive? Este o misiune ingrată, care ar putea fi cedată în cele din urmă, fără probleme, tot ştiințelor.

[19] *Ibidem,* p. 77.
[20] *Ibidem,* p. 79.
[21] *Ibidem,* p. 80.
[22] *Ibidem,* p. 83.

MIRCEA VULCĂNESCU DESPRE AUGUSTINISM ŞI TOMISM ÎN FILOSOFIA MEDIEVALĂ

MARIUS DOBRE

Mircea Vulcănescu on Augustinianism and Thomism in the medieval philosophy. The following paper presents the opinions of the Romanian philosopher Mircea Vulcănescu (1904-1952) on the Middle Age worldview, as they are expressed in his study *Două tipuri de filosofie medievală* [Two types of medieval philosophy]. According to Vulcănescu's belief, Augustinianism and Thomism were the definite philosophising types of the Middle Age thought, occasionally dividing the medieval worldview in two opposite directions. Augustinianism is a philosophy of subjectivity, while Thomism is oriented mostly to the outer world. Mircea Vulcănescu analysed the answers offered by both trends to problems such as: the existence of God, the Cosmological question, the individuation, the moral philosophy, the political view, the redemption. There is also presented here the parallelism between Augustinianism and Thomism drew by Mircea Vulcănescu in *Logos şi eros în metafizica creştină* [Logos and Eros in Christian metaphysics].

Key words: prime cause; ontological argument; *intellectus possibilis*; *intellectus agens*; *moral perfection*; ***dispute*** over universals.

1. Mircea Vulcănescu a fost mult preocupat de problema existenței filosofiei creştine şi de formele în care ea se desfăşoară. În afara sistematizărilor domeniului, clarificărilor conceptuale, vine deseori cu soluții proprii, fecunde, care îi trădează în unele cazuri apartenența la ortodoxie. Parcurgând studiile sale de filosofia religiei, se mai poate întrevedea şi faptul că el îşi propune rezolvarea problemelor de filosofie creştină în funcție (în principal) de două mari împărțiri teoretice: filosofie creştină apuseană–filosofie creştină răsăriteană, iar în cadrul primeia, augustinism–tomism. În cele ce urmează, vom expune o schiță a celei de a doua grile de interpretare a filosofiei creştine.

2. Un studiu relevant în acest sens este *Două tipuri de filosofie medievală*, elaborat pe linia de gândire a lui Etienne Gilson, motiv pentru care s-a putut spune că „este un rezumat, elegant şi sistematic, al ideilor şi tezelor lui Gilson, cu sursa trecută sub tăcere"[1].

Aici, creştinul Mircea Vulcănescu foloseşte un „ton" ce îi trădează admirația pentru o epocă esențial religioasă, despre care a declarat că n-a fost o epocă de întuneric, ci una a luminii[2]. Este o admirație pentru o vreme când universul era „o

[1] Marta Petreu, articol despre *Două tipuri de filosofie medievală*, în *Dicționarul operelor filosofice româneşti*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 47.

[2] Mircea Vulcănescu, *Creştinul în lumea modernă*, p. 55; idem, *Două tipuri de filosofie medievală*, în vol.: *Logos şi eros*, Editura Paideia, Bucureşti, 1991, p. 94.

țesătură de semnificații", nu „o plasă de apariții fără noimă" ca astăzi, admirație pentru o vreme când lucrurile erau semne ce trebuiau interpretate şi înțelese, cu grade diferite de realitate, într-o structură ierarhică „de sfere şi planuri suprapuse, care se conțin unele pe altele, susținându-se firesc, una pe rațiunea celeilalte" (ca atunci când spunem că viața e parte din cosmos ale cărei legi le respectă sau că sufletul e parte din viață ale cărei legi le respectă)[3]. Fenomenalitatea, faptul brut nu are nici un sens în sine, ci numai înțelesul pe care îl poate căpăta într-o „vastă hermeneutică". Lucrul nu este o simplă apariție aici şi acum ca pentru modern, el poate exista deplin, dar şi doar pe jumătate, el poate exista şi dacă este mai puțin aparent (modernul n-ar admite că, de pildă, „ființa cea mai existentă ar putea fi tocmai cea mai puțin aparentă"); veacul de mijloc nu cântărea doar lucrul văzut, ci căuta mai ales ceea ce este ascuns, înțelesul[4]. Concepția asupra existenței în Evul Mediu presupune şi că lucrurile toate sunt creația lui Dumnezeu, făcute după un plan şi un scop, având un rol providențial, spre deosebire de concepția despre lume modernă, mult „împuținată" în înțelesuri[5]; voința şi gândul lui Dumnezeu sunt legi ale lumii, „instrumente prin care lucrurile se fac şi se desfac"; lucrurile sunt manifestări ale intențiilor divine – „a fi înseamnă deci (...) a fi în înțelegerea lui Dumnezeu, a fi gândit şi voit de Dumnezeu, şi a nu fi înseamnă că Dumnezeu şi-a luat fața de la tine"[6]. De asemenea, viziunea medievală asupra existenței mai presupune că Dumnezeu a creat lumea din iubire („sâmburele experienței creştineşti"), că scopul creației divine este omul, dotat cu libertatea de a se salva, de a se mântui, sau de a se nimici prin păcat (drama omului rezultă, paradoxal, din libertatea sa)[7].

3. Acestea fiind caracteristicile generale ale viziunii despre existență medievale, putem trece la a arăta care este specificitatea fiecăruia dintre cele două mari curente filosofice ale timpului, ale celor două „cununi danteşti"[8] – augustinismul şi tomismul – sau, luând propriile cuvinte ale lui Vulcănescu, la a arăta care „este tipul deosebit de filosofare ale fiecăreia din cununile danteşti, felul lor de a pune problemele şi resorturile adânci care mişcă gândurile fiecărui tip într-o direcție mai curând decât într-alta"[9], luând în calcul şapte probleme filosofice[10]:

[3] Idem, *Două tipuri de filosofie medievală*, p. 88-93.
[4] *Ibidem*, p. 90-93.
[5] *Ibidem*, p. 93-95.
[6] *Ibidem*, p. 93-95.
[7] *Ibidem*, p. 95-99.
[8] În Cântul X, cartea *Paradisul*, din *Divina Comedie* a lui Dante, sunt prezentate cele două cununi: una îl are în frunte pe Toma de Aquino, cu întreaga tradiție tomisto-aristotelică (sunt înşiruiți aici Albertus Magnus, Grațian, Paul Orosie, Dionisie Areopagitul, Pertus Lombardus, Boethius, Isidor din Sevilla, Beda, Richard Victorinul, Siger din Brabant), cealaltă, pe Bonaventura, urmat de augustinieni (Hugues Victorinul, Petrus Hispanus, Ioan Gură de Aur, Raban Maurul, Anselm de Canterbury, Ioachim din Flora) – vezi capitolul *Rațiune şi mistică*, din Mircea Vulcănescu, *Două tipuri de filosofie medievală*.
[9] Mircea Vulcănescu, *Două tipuri de filosofie medievală*, p. 99-100.
[10] Idem, *Două tipuri de filosofie medievală*, p. 100-134.

Orientarea generală a preocupării filosofice.

Augustinismul este îndreptat către înăuntrul omului, către sufletul său, de unde acesta va extrage şi realitatea lumii, şi realitatea lui Dumnezeu: „Din ideile pe care omul le află în cugetul lui, ba chiar din ceea ce nu află în cugetul lui, dar doreşte, sufletul scoate realitatea lumii şi realitatea lui Dumnezeu. Gândesc, prin urmare, Dumnezeu este – e calea oricărei mărturii augustiniene. (...) Filosofarea augustiniană va fi deci mai mult o vorbire a sufletului cu sine, despre Dumnezeu, decât o filosofie obiectivă. Înţelegem acum sensul temei augustiniene după care drumul către Dumnezeu trece prin sufletul omului". Această concepţie nu deosebeşte decât formal filosofia de raţiune, raţiunea de rugăciune; înţelegerea e supusă credinţei; Dumnezeu singur este deţinătorul adevărului, iar „adevărul e descoperirea lui Dumnezeu în lucruri".

Tomismul se îndreaptă către lumea exterioară: „Punctul de plecare al reflecţiei e constatarea existenţei lucrurilor, existenţa lumii externe. Iar idealul cunoaşterii (...) este acel «accordatio mentis et rei», care impune cugetului supunerea desăvârşită faţă de obiect, ba chiar, într-un sens, prefacerea lui virtuală în obiect, pentru a-l putea cuprinde". Toma a impus în filosofia medievală „respectul faţă lucruri aşa cum sunt"[11]. Acestea sunt captate prin simţuri, iar intelectul le abstrage esenţa[12]. Filosofia este, pentru tomism, un domeniu al gândirii, deosebit de cel al teologiei, iar raţiunea are un câmp de acţiune diferit de cel al credinţei.

Legătura dintre Dumnezeu şi lume sau problema cosmologică.

Pentru ambele orientări, lumea este creaţia lui Dumnezeu, „plăsmuirea unui gând dumnezeiesc, devenit formă sensibilă, materială".

Există totuşi şi diferenţe. Augustinismul susţine că lucrurile sunt produse fie direct de Dumnezeu, „printr-o hotărâre a voinţei sale, fără nici o raţiune distinctă – raţiunea lor de a fi fiind chiar această expresiune creatoare care este inteligenţa divină" (după unii agustinieni târzii pe filieră arabă), fie prin „germeni predeterminativi (...), ca tipare ale fiinţelor", aşezaţi de Dumnezeu în materia din care sunt făcute (şcoala lui Bonaventura). Lucrurile nu sunt autonome, fiind sub vrerea, sub intenţiile creatorului, „semne" ale lui. Chiar acolo unde voinţa divină lipseşte (în păcat, de pildă), „prezenţa lui e indicată de nefiinţa care paşte lumea neluminată de faţa lui şi lucrarea lui are puterea de a scoate binele chiar din păcat (*etiam peccata*) şi de a întoarce răul în bine".

Tomismul refuză lucrurilor statutul de creaţii directe şi controlate (pentru a evita responsabilitatea lui Dumnezeu în privinţa răului – dacă Dumnezeu ar fi autorul a tot ceea ce se întâmplă, atunci el ar fi şi autorul lucrurilor rele), acordându-le existenţă autonomă – este aici o reacţie nu atât la augustinism, ci mai

[11] Vezi şi idem, *Ideea de Dumnezeu în filosofia Tomei din Aquino*, în vol. *Bunul Dumnezeu cotidian*, p. 192.

[12] Vezi şi idem, *Realism tomist şi idealism fenomenologic*, în vol. *Bunul Dumnezeu cotidian*, p. 210.

degrabă la panteismul avicennizant. Dumnezeu e cauza primă a lumii, dar nu orice lucru îl are drept cauză primă, intercalându-se o serie de alte cauze. Dumnezeu însuşi vrea ca lumea să se guverneze după cauze fireşti.

Existența lui Dumnezeu.

Augustinienii susțin dovada lăuntrică, divinitatea, ca ființă perfectă, e „o ființă care nu poate fi gândită decât ca fiind", căci neființa ar fi o imperfecțiune a ei (argumentul lui Anselm). Obiecția binecunoscută, adusă şi de tomişti, la timpul lor[13], că „gândirea existenței nu e totuna cu existența de fapt", trecerea fiind nelegitimă, nu e convingătoare pentru augustinieni, întrucât Dumnezeu e ființa necesară descoperită prin iluminare, „ceea ce arată că proba (...) ontologică este mai mult o mărturisire de credință, decât un argument valabil logiceşte, cum s-ar putea să fie la Descartes".

Tomiştii ajung la Dumnezeu mediat, prin raționament, ridicându-se „din concluzie în concluzie". În loc de augustinianul dicton „gândesc, deci Dumnezeu este", pentru tomişti, este valabil dictonul „lucrurile sunt, [deci] Dumnezeu este" sau „lucrurile sunt, deci ele au o cauză". Se înaintează din cauză în cauză până la prima cauză, care depăşeşte procesul cauzației, fiind transcendentă. Pe o asemenea structură se desfăşoară şi cele cinci probe ale lui Toma. Mai precis, specificitatea celor cinci căi spre Dumnezeu se desfăşoară pe următoarele coordonate: „(1) *Toate au o bază empirică*, pornind de la constatarea unui *fapt*, deosebindu-se prin aceasta de dovezile augustiniene şi anselmiene. (2) *Toate aplică principiul cauzalității*, conchizând de la aceste fapte la *cauza* lor, folosind, în acest scop, puterea inteligenței de a surprinde în lucrurile concrete esențele participate, subzistând curate în exemplarele inteligenței divine şi menținând deosebirea clară dintre Creator şi creatură. (3) *Toate presupun o rânduială ierarhică de cauze*, rânduite în ordinea perfecțiunii ființelor subzistente prin cauze secundare; dar neexplicate deplin decât prin cauze prime..."[14]

Problema individuației.

Ilustrată pe baza „înțelegerii omeneşti", această problemă ia următoarea formă: distincția aristotelică dintre *intellecus possibilis* şi *intellectus agens* conduce la ideea că, datorită primului, care îşi suspendă uneori activitatea (în somn, inconştiență), fiind o potență, conştiința omenească pare a avea şi alt suport, separat şi impersonal, un fel de suflet al tuturor oamenilor. În această accepție, *intellectus agens* ar fi chiar Dumnezeu. În continuare, dacă sufletul nu există în mod individual, cade şi problematica mântuirii. Pentru tomişti, de aceea, este necesară afirmarea unui *intellectus agens* propriu omului, ceea ce ar salva „individualitatea reală a ființei concrete, pe care cealaltă doctrină o destrăma în întâlnirea pur trecătoare a materiei individuante a trupului cu forma generală a unui suflet impersonal".

[13] Pentru această idee, vezi şi idem, *Ideea de Dumnezeu în filosofia Tomei din Aquino*, p. 195-196.
[14] Vezi şi Mircea Vulcănescu, *Ideea de Dumnezeu în filosofia Tomei din Aquino*, p. 201-202.

Dificultatea se transferă şi în discuţia asupra îngerilor. Ce îi individualizează pe îngeri? Dacă materia este principiul de individuaţie, atunci îngerii devin entităţi diferite doar prin legătura cu trupul (augustinismul), dar astfel nu se poate salva spiritualitatea lor distinctă. Tomismul încearcă să salveze această spiritualitate, afirmând că acţiunea însăşi e individuantă; „deosebirea îngerilor poate fi înţeleasă şi fără intervenţia materiei şi îngerii pot fi concepuţi ca fiind spirite pure".

Filosofia morală.

Augustinismul leagă morala de voinţa divină, neacceptând o morală naturală, ci doar codul normativ al celor zece porunci şi al predicii de pe munte. Binele şi răul nu au sens decât în funcţie de voinţa divină; voinţa omului, precară cum este, nu poate face binele decât prin harul lui Dumnezeu; binele, dreptatea nu au o natură proprie, ci numai una derivată; astfel, nu există un „drept natural" sau o „morală naturală" rezultate din natura umană sau din natura lucrurilor, ci numai codul de prescripţii indicate de Dumnezeu însuşi. Această viziune riguros determinată nu aparţine neapărat lui Augustin, cât augustinienilor târzii, care accentuează din morala augustiniană ideea inexistenţei unei morale independente de religie şi de transcendent, a inexistenţei neutralităţii morale. Prin această concepţie, însă, augustinismul „va păstra totdeauna sentimentul acut al păcatului, al prezenţei răului în lume şi al deficienţei creaturii în faţa misiunii ei suprafireşti"; „(...) sentimentul unei asemenea răni de nevindecat fără ajutorul harului dumnezeiesc" va conduce periodic la anumite forme de pesimism.

Tomismul, „fără a desface morala de orice legătură cu religia, (...) va tinde s-o constituie oarecum ca pe ceva de sine stătător, distinctă de «trăirea vieţii de har»". Precum este posibilă o cunoaştere diferită de cea revelată, tot astfel se poate constitui o morală omenească şi un drept lumesc, cu consistenţă proprie, chiar dacă nu se va renunţa niciodată la „ajutorul lui Dumnezeu". Dacă fiinţa umană este considerată în sine, consistentă faţă de Dumnezeu, atunci este posibilă şi o morală omenească. Chiar dacă omul nu va ajunge niciodată la perfecţiunea morală, el poate elabora un asemenea cod de convieţuire, ce va avea totuşi conformitate cu voinţa divină.

Concepţia politică.

În doctrina politică creştină în general, cârmuitorul „stăpânitorul temporal, regele sau împăratul este prepusul lui Dumnezeu pentru cârmuirea oamenilor care trăiesc împreună, spre binele tuturor"; misiunea acestuia deci are drept scop realizarea binelui obştesc; în măsura în care nu reuşeşte, divinitatea poate stârni împotriva lui un opozant sau un înlocuitor. Dar creştinul este cetăţean a două lumi, cea de aici şi cea de dincolo, şi împărţirea îndatoririlor lui între cele două planuri de către Biserică, cât şi exercitarea puterii politice pe Pământ au constituit puncte de divergenţă în Evul Mediu.

Vulcănescu discută acum diferenţele privitoare la dificultatea arătată mai sus prin soluţiile găsite de Răsărit şi Apus, fiindcă „aici nu mai stau faţă-n faţă

tomismul şi augustinismul. Stau însă sigur (...) spiritele lor". În Răsărit, biserica nu s-a amestecat în afacerile puterii lumeşti, mai mult chiar, împăratul se amesteca în treburile credinţei. Biserica intervine în afacerile veacului doar când cârmuitorul acţionează împotriva regulilor credinţei, dar aceasta nu înseamnă că Biserica are o „întâietate temporală".

În Apus, de vreme ce se acordă omului un rost propriu în veac, cârmuitorul temporal se subordonează bisericii, de unde în istorie au apărut mai multe conflicte pentru supremaţie între puterea religioasă şi cea lumească. Sunt identificate trei faze istorice în lupta pentru întâietate: prima privea dreptul statului sau al Bisericii de a numi episcopi (protagonişti principali: papa Grigore al VII-lea şi împăratul german Enric al IV-lea), a doua privea întrebarea dacă domnitorii sunt supuşi papei sau direct lui Dumnezeu (papa Inocenţiu al III-lea şi împăratul german Frederic Barbă Roşie), a treia privea cearta pentru veniturile Bisericii (papa Bonifaciu al VIII-lea şi regele Franţei Filip al IV-lea). Problema supremaţiei politice a avut la nivel doctrinar trei răspunsuri: (1) Biserica are „toată puterea în cer şi pre pământ", papa e urmaşul pe Pământ al lui Hristos, iar o putere pământească este legitimă dacă e recunoscută de Biserică şi îi este supusă; (2) cârmuitorul temporal nu este subordonat Bisericii, el „nu-şi ţine coroana decât de-a dreptul de la Dumnezeu şi de la spadă"; (3) Biserica poate interveni în treburile lumeşti în cazul abuzurilor cauzate de păcat la nivelul puterii politice, dar puterea pământească e suverană.

Problema salvării.

În această problemă, nu mai există opoziţie între augustinism şi tomism, mântuirea fiind văzută în ambele orientări ca obţinută de către om prin faptele lui.

Va exista totuşi mai târziu o dezbatere pe această temă ce va deriva din conflictul tipologic expus mai înainte; este vorba despre dezbaterea dintre jansenism şi molinism, în cadrul căreia primii vor vedea mântuirea ca depinzând de harul divin, iar ceilalţi ca depinzând de fapta omenească.

4. Cearta universaliilor nu este relevantă pentru Vulcănescu raportată doar la filosofia medievală, ci la întreaga filosofie europeană, chiar dacă, admite el, „această opoziţie nu rămâne fără urmări pentru problematica creştină care încearcă să traducă tot veacul de mijloc când în limbajul uneia, când în limbajul celeilalte, concepţiile ei fundamentale: înţelegerea treimii, a întrupării, a creaţiei, a libertăţii, a bisericii şi a mântuirii". Cearta dintre nominalism şi realism nu este relevantă pentru toate conflictele tipologice arătate până acum: se poate observa, de pildă, caracterul realist al doctrinei morale tomiste, dar în privinţa teoriilor cunoaşterii, augustinismul cuprinde gnoseologii realiste (Anselm), nominaliste (Duns Scottus, William Occam), iar tomismul are o soluţie medie conceptualistă.

5. Abordarea paralelistă – augustinism-tomism – apare şi în studiul *Logos şi eros în metafizica creştină*.

Dinspre tomism, raportul dintre logos şi eros va fi unul „de sinteză": „*Tomismul va acorda supremaţia absolută intelectului asupra voinţei în ordinea*

speculativă, o supremaţie prin esenţă*, subordonând însă inteligenţa voinţei în tot ce priveşte ordinea acţiunii.* Într-adevăr, spun tomiştii, obiectul inteligenţei este superior obiectului voinţei, căci obiectul inteligenţei este binele în general, luat în esenţa lui, deci un obiect mai pur, (...) mai spiritual decât obiectul voinţei care are drept obiect bunurile particulare. Inteligenţa caută să prindă lucrurile în esenţele lor (...), în vreme ce obiectul voinţei este binele luat în existenţa lui concretă. Toată ordinea vine din inteligenţă, continuă ei, şi chiar Duhul Dragostei se capătă prin unirea cu Fiul, cu Logosul (...). Iar viaţa veşnică constă tocmai într-un moment de cunoaştere, într-o vedenie a lui Dumnezeu faţă către faţă, în care vom fi într-un singur cuget cu Dumnezeu. Dragostea şi fericirea nu sunt pentru tomişti decât consecinţe ale acestei viziuni unificatoare"[15]. Această sinteză se sprijină pe câteva presupoziţii, pomenite deja în alt mod mai sus[16]: (1) distincţia dintre lumina naturală a inteligenţei, capabilă să cunoască esenţa lucrurilor şi pe Dumnezeu, şi lumina suprafirească a revelaţiei, prin care Dumnezeu se dă pe sine aşa cum este, o cunoaştere prin consubstanţialitate, prin asocierea firii omeneşti cu firea divină; (2) distincţia dintre natural şi supranatural – natura poate fi cunoscută separat de domeniul supranatural prin abordarea de către raţiune a cauzelor secundare, independent de cele primare; (3) cele de mai sus implică astfel şi distincţia dintre teologia naturală (sau teodiceea, studiul lui Dumnezeu cu mijloacele naturale ale raţiunii) şi cea revelată (speculaţia raţională pe datele oferite de revelaţie)[17].

Augustinismul, chiar până în secolul XX, la Blondel, va avea o poziţie ierarhizantă: „Împrumutând metoda de cunoaştere a misticii, Blondel cere cunoaşterii adevărate să depăşească discursivitatea, lumea conceptelor, a simbolurilor, (...) şi să se adâncească în noaptea neştiinţei spre a intui dincolo, adevărurile pe care inteligenţa le ascunde. *Cunoaşterea nu mai poate înainta decât subordonându-se iubirii*"[18]. Consecinţa, din punct de vedere al tomiştilor, este că Dumnezeu nu mai poate fi cunoscut pe cale raţională, compromiţându-se distincţia dintre teologia naturală şi cea revelată, dintre mistică şi filosofie.

[15] Idem, *Logos şi eros în metafizica creştină*, în vol. *Logos şi eros*, p. 28.
[16] *Ibidem*, p. 30-31.
[17] Pentru distincţia dintre teologia naturală şi cea revelată, vezi şi idem, *Jacques Maritain – gânditorul şi artistul*, în vol. *Bunul Dumnezeu cotidian*, p. 221.
[18] Idem, *Logos şi eros în metafizica creştină*, p. 38.

MIT, EPONIMIE, PARONOMASIE ÎN LITERATURA ROMÂNĂ. ARHIVĂ DE PERSONAJE, TEME, LOCURI

NICOLAE GEORGESCU

Myth, eponymy, and paronomasia in Romanian literature. Archive of characters, topics, and places. The article suggests the benefits of a systematic approach of the Romanian literary onomastics in the context of world literature.

Key words: eponymic hero; folk etymology.

Semnificaţia onomasticii literare a fost analizată fragmentar la noi, oarecum întâmplător, dar sunt create condiţiile unei abordări sistematice a domeniului în context teoretic actual mai larg, european şi mondial. Astfel, în domeniul literaturii populare numele lui Toma Alimoş din baladă a fost pus în legătură cu „aliman", vultur, luându-se în discuţie asemănarea dintre cuvinte, iar cel al lui Manea cu *mana câmpurilor*[1], numele Mioriţei s-a discutat încă de către Al. Odobescu în legătură cu „Moira" grecească[2], sau H. Sanielevici vedea în epitetul „ortoman" numele persan Artamenes[3].

Studiile lui G. Ibrăileanu despre semnificaţia numelor proprii în teatrul lui I.L. Caragiale sunt îndeobşte cunoscute, iar una dintre concluziile sale ne va ghida în cercetarea de faţă: „Noi credem însă că niciun creator adevărat nu-şi poate gândi opera dacă nu ştie numele fiinţelor pe care le creează. Scriitorul care pune personagiului un nume oarecare la întâmplare, sau, în cazul cel mai bun, un X ori un nume provizoriu, cu gândul să găsească numele potrivit mai pe urmă, dă dovadă că nu vede personagiul, că nu e creator şi că face o simplă compoziţie literară. Se zice că Balzac, când avea de scris un roman, cutreiera mai întâi străzile Parisului câteva zile ca să se inspire de la firmele negustorilor. Pentru un creator personagiile sale există. Acelaşi Balzac vorbea despre eroii lui ca de nişte cunoştinţi din viaţa reală. Iar cunoscuţii noştri au pentru noi o sumă de însuşiri, din care una esenţială e numele"[4]. Despre numele Hyperion din poemul „Luceafărul" de M. Eminescu s-a scris în mai multe rânduri, atât în privinţa etimologiei („cel care merge pe

[1] V. Bogrea, *Cercetări de literatură populară*, în „Dacoromania", II (1921-1922), p. 122; 242-244; alte opinii la Al. Graur, *Nume de persoane*, 1965; B.P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*; Iorgu Iordan, *Dicţionar al numelor de familie româneşti*, 1983 etc.
[2] Al. Odobescu, *Răsunete ale Pindului în Carpaţi*, în „Revista română", 1861.
[3] H. Sanielevici, *Mioriţa sau patimile unui Zamolxis*, în „Adevărul literar şi artistic", nr. 552/1931.
[4] G. Ibrăileanu, *Numele proprii în opera comică a lui Caragiale*, în „Viaţa românească", Iaşi, nr. 12, decembrie 1926.

deasupra", de la *yper*, deasupra şi *ion*, cel care merge, din greceşte), cât şi ca semnificaţie în economia poemului (eroul care se abstrage din lume)[5]. Recent, Aurelia Rusu analizează pe larg semnificaţia numelui personajului Gruie Sânger din piesa de teatru cu acelaşi nume de M. Eminescu[6]. Există, în literatura română, câteva dicţionare de personaje de autori foarte utile, care sunt, în general, micromonografii construite după metoda monografică gustiană[7] – dar acestea sunt repertorii, nu înregistrează semnificaţia deosebită a personajului în operă, concepţia autorilor despre numele personajelor lor, nu fac racordarea la literatura universală etc. De la *Istoria ieroglifică* a lui Dimitrie Cantemir şi *Ţiganiada* lui Ion Budai-Deleanu până la *Scrinul Negru* de G. Călinescu ori *Moromeţii* şi *Intrusul* lui Marin Preda, un întreg tezaur onomastic îşi aşteaptă revalorificarea şi în zona antropologiei culturale, ca un bun de preţ ce trebuie protejat.

De pildă, personajul principal din romanul *Intrusul* de Marin Preda se numeşte *Călin Surupăceanu*, iar viaţa sa literară se derulează între două mituri: cel al Meşterului Manole (tot ce încearcă să clădească se dărâmă, se „surpă") – şi cel al Zburătorului (după 7 ani de şantier, întorcându-se acasă, se întâlneşte la uşa imobilului cu propriul său copil, care-i răspunde, la întrebarea cum îl cheamă: „Ca pe tatăl meu: Călin"). Numele încifrează şi poartă în el mit, determinare, iar autorul intră conştient în dezbaterea pe tema „anankologiei" (ştiinţa despre destin, *ananke*, termenul ştiinţific fiind creat şi explicat de A. Szondy)[8]. Tot astfel, numele lui Lefter Popescu din nuvela *Două loturi* de I.L. Caragiale simbolizează mitul degradat al independenţei, autorul construind subtil verigile necesare unei astfel de înţelegeri. *Lefter* vine din gloriosul *Eleutheriu*, care înseamnă „omul liber", „care şi-a spart lanţurile sclaviei" – iar personajul îşi semnează astfel, cu mândrie, demisia când crede că a câştigat la loterie. În fond, de ce a devenit Lefter Popescu... lefter? De ce, cu alte cuvinte, independenţa înseamnă lipsă de bani? Ruperea de cordonul trofic al metropolei poate însemna şi acest risc – iar când eliberarea se obţine la joc, la loterie, riscul este aproape sigur. Sextil Puşcariu explică, în *Dicţionarul Limbii Române*, expresia „a-şi mânca lefteria", care se referă la robii eliberaţi ce s-au vândut la stăpân, şi-au mâncat libertatea[9].

Pe lângă aceste două exemple, din I.L. Caragiale şi Marin Preda, sunt atâtea altele care propun o meta-lectură a literaturii române, o orientare către semnificaţiile culturale mai largi şi mereu actuale (pentru că ţin de antropologie) ale numelor de personaje.

Asemenea abordări s-au efectuat în literatura engleză, franceză sau germană – şi sunt foarte frecvente în literatura latină şi elină. Iată, de pildă, pe scurt,

[5] Vezi bibliografia la D. Murăraşu, *Mihai Eminescu. Viaţa şi opera*, 1983, p. 355-360.
[6] A. Rusu, *Eminescu. Orizonturi succesive*, Cluj-Napoca, Editura Clusium, 2005, p. 19-70.
[7] P. Marcea, *Numele personajelor lui Sadoveanu*, 1986; C. Cubleşan (coord.): *Numele personajelor lui Caragiale*, 2006 etc.
[8] Vezi mai pe larg la N. Georgescu, *Eponimia la Marin Preda*, în „Academica", nr. 5/1994.
[9] Vezi mai pe larg la N. Georgescu, *Recife*, Editura Floare albastră, p. 260-267, 2005.

discuțiile pe marginea numelui propriu Othello la Shakespeare: Anne Barton[10] consideră că *Othello* este o anagramă parțială pentru numele *Thorello*, soțul gelos din piesa de teatru *Every man in his humor*[11], piesă în care a jucat Shakespeare. După opinia lui F.N. Lees[12], *Othello* provine din *Othoman*, iar terminația *–ello* este specifică diminutivelor italieneşti. Trebuie însă să luăm în considerare faptul că numele personajului a fost scris în două feluri, mai exact <-th-> şi <-tt->, iar Shakespeare a utilizat cea de-a doua scriere (*Othello*, ediția New Variorum). John Ruskin[13] scrie că *Othello* înseamnă *grijuliu*, dar nu oferă o demonstrație etimologică. Editorii săi, E.T. Cook şi A. Wedderburn[14], completează, spunând că numele vine din greacă şi are drept origine cuvântul oθη (grijă). T. Sipahigil[15] sugerează că Shakespeare avea cunoştință de numele italian *Othell(i)o*, dar nu detaliază. L. Macey[16] crede că numele are origine teutonică şi înseamnă bogat.

Dincolo de asemenea etimologii însă, interesantă este relația mitică pe care o implică (presupune) perechea Othello–Desdemona. Numele ei sugerează „dez-demonizarea", iar sacrificiul ei izbăveşte Cetatea, oaspetele (hospes) devenit ostil (hostis) se îmbunează (numele lui conține cel puțin în anagramă semnificația – iar culoarea neagră, puterea etc. – duc tot către atributele demonului), cetatea redevine „hotel". Drama lui Shakespeare se poate citi şi în această cheie, iar semnificația mai adâncă este că şi prin iubire până la sacrificiu poate fi convertit răul în bine. Este acelaşi tipar, în fond, ca cel din basmele româneşti cu zmeul sau uriaşul din fântână, care cere zilnic hrană şi o fecioară ca să lase comunitatea în pace: neexistând Făt-Frumos care să anihileze zmeul, funcția este preluată de către fiica împăratului (Dogelui).

Termenii de bază ai unei discuții de acest fel sunt: *eponimie* şi *paronomasie*. Tiparul cultural (antropologic) se regăseşte plenar în literatură, iar metoda de cercetare îmbină filologia, lingvistica mai ales, cu stilistica şi hermeneutica.

Eponimia (de la *epi* = pe, peste, şi *onoma* = nume) a fost studiată şi de Ferdinand de Saussure, fişele sale fiind editate cu un comentariu adecvat de J. Starobinski în cartea *Les mots sous les mots*, 1956 (vezi mai jos), de la care au pornit numeroase studii de lingvistică, dar şi de antropologie culturală. F. de Saussure analizează versurile saturniene latineşti, dar şi numeroase pasaje din *De rerum natura* de Lucretius, ajungând la concluzia că repetarea strict de câte două ori a unor secvențe grafice (fonetice) face parte din tehnica poetului „vates" latin.

[10] A. Barton, *The Names of Comedy*, Oxford, Clarendon Press, and Toronto, University of Toronto Press, 1990, p. 122.
[11] Piesă scrisă de Ben Jonson în anul 1598.
[12] F.N. Lees, *Othello's name*, în „Notes and Queries" 206, 1961, p. 139-41.
[13] J. Ruskin, notă în „Fraser's Magazine", republicată în „Munera pulveris", 1863, p. 134.
[14] E.T. Cook şi A. Wedderburn, *The works of John Ruskin*, vol. 17, Londra, George Allen, 1905, p. 257.
[15] T. Spiahigil, *Othello's name, once again*, în „Notes and Queries" 216, 1971, p. 147-8.
[16] S.L. Macey, *The naming of the protagonists in Shakespeare's „Othello"*, în „Notes and Queries" 223, 1978, p. 143-8.

De la acest studiu al său se vorbeşte, îndeobşte, despre *poietică*, altceva decât *poetică*: pe când termenul consacrat redă o concepţie despre arta poeziei, cel de *poietică*, venind din gr. *poieo*, *a face*, desemnează această tehnică bine asimilată de numitul „poeta vates", ce constă în repetiţii eponimice. În sens mai larg culturologic, eponimia mai cuprinde numele reprezentative dintr-un context, personajele care-şi lasă numele în acţiunile lor („arhontele eponim" etc.), numele proprii care sunt acoperite cu sensul substantivului comun care le desemnează, poreclele semnificative, etimologiile populare legate de un nume etc. În literatura greacă, Eschil este acela care foloseşte metafora eponimă, mai ales în piesa de teatru *Cei şapte contra Thebei*, dar şi în *Rugătoarele* ori *Agamemnon*. Eponimia creează climat cultural regăsindu-se în toate literaturile, la nivel popular mai ales, dar şi în registru elevat.

Eponimia şi paronomasia

Semnificaţia numelor de personaje se discută în literatura elină mai ales în legătură cu Eschil. O bogată literatură de specialitate s-a dezvoltat în jurul pasajului din *Agamemnon*, v. 690-707, pe care-l redăm:

Τίς ποτ' 'ωνόμαζεν ὧδ'/ ἐς τό πᾶν ἐτητύμος—/ μή τις ὕντιν΄ οὐχ ὁρῶμεν προνοί—/ αισι τοῦ πεπρωμένου/ γλῶσσαν ἐν τύχαι νέμων; —/ τὰν δορίγαμβον ἀμφινει—/ κῆ θ' 'Ελέναν; ἐπεὶ πρεπόντωος/ ἕλένας, ἕλανδρος, ἑλέ—/ πτολις, ἐκ τῶν ἁβροτίμων/ προκαλυμμάτωον ἔπλεθσεν/ ζεφύρου γίγαντον αὔραι,/ πολύανδροὶ τε φεράσπιδες κυναγοὶ/ κατ' ἴχνος πλατᾶν ἄφαντον/ κελσάντων Σιμόεντος ἀκ—/ τὰς ἐπ' ἀεξιφύλλος/ δι' ΄Εριν αἱματοεσσαν.

Traducerea lui Paul Mazon: „Qui donc, sinon quelque Invisible qui, dans sa prescience, fait parler à nos lèvres la langue du Destin, donna ce nom si vrai à l'épousée qu'entourent la discorde et la guerre, à Hélène? Elle est née en effet pour perdre les vaisseaux, les hommes et les villes, celle qui, soulevant ses luxeuses courtines, s'est enfuie sur la mer au souffle puissant du zéphyr, cependant qu'innombrables, d'étranges chasseurs armés du bouclier s'élanceaient sur la trace évanouie de sa nef, pour aborder aux rives verdoyants du Simoïs, instrument de la Querelle sanglante?"[17].

Comentând expresia *γλῶσσαν ἐν τύχαι νέμων* (*glossan en tyhai nemon*, „fait parler à nos lèvres la langue du Destin", traducerea latinească: „Ex fati praescientia/ Linguam de fortuitis regens"; de fapt: „punând limba, vorba, cuvântul în destin"), Thomas Stanley[18] îl mai citează cu opinii asemănătoare şi pe Pitagora, după care arată: „Eschilus convertit opinionem illa aetate pervulgatam, nomina propria non sine futurarum rerum quadam significatione hominibus imponi"

[17] Eschyle, Tome II, Texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 34-35.
[18] Aeschyli tragoediae quae supersunt. ex editione Thomae Stanley. Cantabrigiae. Tom. IV, M.DCCC.XI, /1811/, p. 216; trad. lat., p. 105.

(„Eschil preia părerea general populară în epoca aceea după care numele proprii au fost date oamenilor nu fără o oarecare semnificație viitoare").

Aici se află şi ceea ce numim îndeobşte „etimologie populară" – dar şi credința că numele conține destin, că omul poartă, în numele său, un destin care cândva în viață se va arăta, se va transpune în act. Eschil derivă din numele Elenei, printr-o mică schimbare de sunet (literă), destinul Troiei: Elena a devenit *ελενας* – „helenaus" (incendiatoare de corăbii, de la *helein*, a distruge, şi *naus*, corabie), *ἕλανδρος* – „helandros" („distrugătoare de bărbați", de la acelaşi verb şi *aner*, *andros*, bărbat), *ἑλέπτολις* – „heleptolis" („distrugătoare de cetăți", de la acelaşi verb şi *ptolis*, *-eos*, cetate; la G. Murnu: „Elena, spulber de cetate").

Această opinie general populară că numele oamenilor au semnificație creează o adevărată mentalitate la Eschil. În *Rugătoarele* sau în *Cei şapte contra Thebei*, eponimia devine viziune asupra lumii. Nepoatele zeiței Io, în *Rugătoarele*, fug din Egipt şi vin ca străine în Argos, țara străbunicii lor, unde, pentru a li se recunoaşte dreptul de azil şi apoi pentru a fi încetățenite, roagă toți zeii să reprezinte cu adevărat ceea ce spun numele lor ca zei, adică să fie „eponimi", se comportă ca şi când ar fi pe vremea lui Io, pretind că, aşa cum peisajul nu s-a schimbat de cinci generații câte au trecut de la fuga lui Io din Argos (aceeaşi pajişte în care păştea Io transformată de Hera în junice etc.) – nici neamul junicii nu s-a schimbat. Danaos, cel care le-a condus în Argos, le cere să ducă buchete de flori albe la statuia lui *Zeus Aidoios* (Zeus al Respectului) – şi să spună numai vorbe respectuoase (*αἰδοῖα*, *aidoia*), pentru a fi în concordanță, în potrivire (*συνωνύμων*, *synonymon*) cu gesturile şi situația[19]. Ele se revendică din Epafos, fiul lui Io cu Zeus născut în Egipt în chip de viței: Zeus a atins-o (*ἐφάψει*, *efapsei*) pe Io, care nu putea să nască – iar vițelul care s-a născut a primit, în mod firesc (*ἐπώνυμαι*, *eponimai*) numele Epafos[20] (v. 46-48): iată un caz de paronomasie (*efapsei* – *epafos*) – şi de etimologie populară, pentru că grecii traduceau astfel numele boului Apis, încercând să-l explice în limba greacă.

Piesa de teatru în care eponimia creează, la Eschil, mentalitate, chiar viziune despre lume, este însă *Cei şapte contra Thebei*. Chiar de la început, acțiunea este pusă sub semnul lui *Ζεὺς Αλεξητήριος*, *Zeus Alexeterios*, care este invocat să devină eponim pentru cetatea lui Kadmos (*ὧν Ζεὺς Αληξήτεριος/ ἐπώνυμος γένοιτο Καδμείων πόλει*, on Zeus Alexeterios/ eponymos genoito Kadmeion polei; *apud* Paul Mazon, *op. cit.*, Tom I, p. 111, v. 8-9). Aici, Eteocles, ca rege şi mare preot al cetății, organizează apărarea în fața celor şapte asediatori strânşi de fratele său geamăn, Polinice. Modelul este acesta: crainicul anunță un asediator, spunându-i

[19] V. 192-193; pentru *synonymon*, unele ediții vechi au, după manuscrise, *eunymon*, ceea ce înseamnă „mâna stângă", dar Stanley, *op. cit.*, Tom II, 1809, p. 113, consideră nefiresc să ducă florile în mâna stângă şi propune lecțiunea *synonymon*, pe care o traduce „reverenda", etimologizant, de la *re vera*, lucru adevărat; Paul Mazon, *op. cit*, Tom I, 1920, p. 20, nota 1, păstrează *eunymon*, considerând că, de regulă, ramurile rugătorului sunt purtate pe brațul stâng, prin acest „de regulă", „en général", eludând discuția.

[20] V. 46-48.

numele, descriindu-i blazonul şi intenţiile ucigaşe – iar Eteocles interpretează numele şi blazonul desfiinţându-le, adică trimiţând răul asupra purtătorului prin metoda apotropaică (de la *apo* – înapoi, şi *trepo* – a învârti), atât de cunoscută şi rezistentă în descântecele populare. *Zeus Alexeterios* însemnă „Zeus cel care îndepărtează, respinge", dar ideea abstractă are chiar o concreteţe: traducerea latinească tradiţională a acestui epitet eschilean este „Jupiter/ Averruncus", şi se bazează pe informaţia lui Varro, *De lingua latina*, VI: „a vertendo, averruncare: ut Deus qui iis rebus praest Averruncus: itacque ab eo precari solet ut pericula avertat"[21]; „De la *vertendo, averuncare*: pentru că zeul care stă în fruntea acelor întâmplări/ se numeşte/ *Averruncus* şi astfel se obişnuieşte a ne ruga la el să înlăture (învârtă înapoi) pericolele". Varro derivă de la *verto*, *vertere* – a (se) învârti, cu alfa privativ, care dă sensul „a se învârti înapoi, fără putinţă de a mai schimba mişcarea" – fiind dominat tocmai de formula apotropaică, a învârtirii, întoarcerii răului către purtător.

Samuel Buttler, care-l editează pe Th. Stanley şi adaugă la comentariile acestuia comentariile sale, are aici o notă mai amplă, şi vom găsi la el formula „nomen est omen" explicată: „Heatius vertit *quorum Jupiter sit Averruncus, cognomen hoc merito adeptus Cadmeorum civitati*. Anonymus anglus vero (in Edit. Burgess.) *Quorum Jupiter propulsator vel averruncus hoc cognomen adspicatur*; seu, quae Jupiter a *nobis propulset, et ideo hoc nomine in posterum colatur*. Neuter satis accurate. Nam Jupiter *alexeterios* hoc nomine jam colebatur inter Thebanos, et *eponymos genoito* nihil aliud est nisi hoc; *et omen illud nominis sui firmet atque impleat*, non nomine tantum sed et omine nobis averruncus sit"[22].

„Heatius traduce: cărora Jupiter să le fie *averruncus*, acest cognomen fiind pe merit potrivit cetăţii Cadmeenilor. Anonimul englez însă (în Edit. Burgess) traduce: cărora Jupiter să le fie cel care împinge pericolul, sau *averruncus*, acest cognomen [astfel] se înţelege; sau [lucruri] pe care Jupiter le împinge de la noi, şi de aceea cu acest nume a fost după aceea cultivat. Niciunul nu este destul de clar. Căci *Jupiter alexeterios* era deja cultivat între Thebani, şi *eponimos genoito* nu e nimic altceva decât acest lucru; şi augurul [*omen*[23]] acela al numelui său să-l întărească şi să-l umple; nu numai cu numele, ci şi cu augurul să ne fie nouă *averruncus*." Comentatorii „eponimiei" înţeleg, astfel, că această formulă trezeşte „omenul" din nume, destinul cel bun pe care-l poartă numele în sine însuşi. Repetarea cuvântului este o invocaţie către el, o rugă pentru a-şi materializa semnificaţia.

---

[21] *Apud* Thomam Stanleium, *op. cit.*, Tom III, 1811, p. 159.

[22] *Op. cit.*, Duplici commentario illustrata, p. 140-141; atenţie, cartea are dublă paginaţie.

[23] Pentru *omen*, acceptăm ideea de „augur", nu cea de „semn prevestitor" din Plaut. Bréal–Bailly, în *Dictionnaire étymologique latin*, 1898, p. 232, s.v., arată că Cicero şi Varro derivă *omen* de la *os*, *oris*, gură: „augurium quod ore fit" („augur ce se face prin cuvânt, cu gura) – dar consideră că vine din *augeo*, *-ere*, a mări (*augmen*, apoi prin închiderea lui *au* la *o*: *ogmen*, şi prin căderea lui *g*: *omen*. Din punct de vedere al mentalităţii, vom reţine opinia ciceroniană, care leagă destinul cuvântului de rostirea lui.

Pentru a rezuma schema discursului în *Cei şapte contra Thebei*, amintim primul asediator, pe Tydeus, care vrea să năvălească plin de furie asupra Porţii Proitide, dar profetul Amfiaraos îl opreşte pentru că semnele îi sunt încă potrivnice. Tydeus poartă un coif înspăimântător cu trei creste imense şi are un scut de care atârnă clopote mari de bronz ce sunt scuturate în continuu. Şi-a desenat pe scut blazonul: cerul plin de stele, iar în mijlocul lor luna strălucitoare ca o regină. Eteocles răspunde acestei descrieri, interpretând blazonul: noaptea se va aşterne peste ochii lui, şi acest blazon orgolios se va adeveri exact: *γένοιτ' ἄν ὀρθῶς ἐνδίκος τ' επώνυμον,/ καὐτός καθ' αὑτοῦ τήν δ' ὕβριν μαντεύσεται*; genoit' an orthos endikos t' eponymon,/ kautos kat' autou ten d' ybrin manteusetai[24]. Traducerea latinească: „Esset recte justeque denominatum/ Et ipse in semet opprobrium vaticinaretur"[25] – „ar deveni pe drept şi după justiţie eponim şi el însuşi îşi va fi profetizat asupra lui hybrisul". Corul reia replica lui Eteocles, întărind-o.

Un alt hybristes, Kapaneus, strigă că fulgerele lui Zeus nu sunt altceva decât o căldură mai mare, ca de miezul zilei, şi are desenat pe blazon un om gol cu o torţă în mână. El însuşi poartă o torţă aprinsă în mână, pentru a-şi întări blazonul, şi strigă că va arde cetatea. Eteocles procedează la fel, întorcând răul asupra purtătorului şi rugându-l pe Zeus să-i împlinească spusele. La fel se procedează cu toţi, până la ultimul, Polinice. Jocurile de cuvinte în care sunt prinse numele personajelor au fost, până acum, presărate în replici mai mult aluziv. Acum însă, Eteocles va trebui să se opună fratelui său geamăn, Polinice, care o are în blazon pe însăşi zeiţa Dike (Dreptatea), ducându-l de mână în cetate. „Se va vedea în curând unde duce (*telos*, scopul) acest blazon" – spune Eteocles, insistând: „Despre Polineikos vorbesc, al cărui nume are o eponimie atât de puternică" (*'Επωνύμοι δὲ κάρτα, Πολυνείκει λέγω*; Eponymoi de karta, Polyneikei lego; *apud* Paul Mazon, p. 133, Tome I, v. 658-659). Numele este format din două cuvinte (*δίς τ'ἐν τελεύτει τοὔνωμ' ἐνδατούμενος*, dis t'en teleutei tounom' endatoumenos, *op. cit.*, p. 139, v. 578, cum explicase mai înainte şi profetul Amfiaraos, folosind acelaşi termen, *telos*, scop ultim: în două părţi cu scop este împărţit acest nume) – *poly*, mult, şi *neikos*, ceartă, luptă, deci purtătorul lui este un certăreţ, îşi ia Dreptatea drept aliat – dar aceasta nu i-a dat niciodată dreptate, iar acum, dacă ar fi de partea lui: „ar însemna că Dike este cu totul un pseudonim, îşi trădează cu totul numele său dacă se uneşte cu un om ce nu dă înapoi de la nimic" (*ἦ δῆτ' ἄν εἰέ πανδίκως πσευδώνυμος / Δίκηα*; e det' an eie pandikos pseudonymos/ Dike; *apud* Paul Mazon, p. 133, v. 670-671). Avem, aici, antonimul eponimiei: *pseudonimia*; Stanley traduce în latineşte redundant, pentru a fi mai înţeles: „Revera esset justissime falso nominata justitia"[26].

[24] *Apud* Paul Mazon, *op. cit.*, Tome I, p. 124, v. 405-406.
[25] *Apud* Th. Stanleium, III, p. 131.
[26] *Apud* Th. Stanleium, Tom II, p. 139.

În final, Eleocles şi Polinice vor muri fiecare de lancea celuilalt, dar cetatea va fi salvată. *Zeus Alexeterios* a avut grijă să întoarcă răul fiecăruia asupra purtătorului, cum a cerut conducătorul cetății întărit de cor – dar mitul, povestea, se desfăşoară până la capăt. Eschil discută mitul introducând cauzalitate în fragmentele lui, prin discuția despre destinul fiecărui personaj.

Desigur, după Eschil, eponimia şi paronomasia se regăsesc la ceilalți tragici greci, şi mai ales în comedie, la Aristofan. În Atena clasică, eponimia intră ca bun comun în administrație: arhontele cetății dă numele anului în care a condus-o (arhonte eponim). În sens mai larg, se vorbeşte de „Epoca lui Pericle", eponimia trecând asupra unui nume istoric reprezentativ. Numele lui Pericle acoperă, într-adevăr, sau semnifică, simbolizează marile cuceriri ale spiritului elen din timpul său.

În sens mai larg, se poate vorbi de erou eponim[27], operă eponimă, autor eponim – termenul fiind întrucâtva sinonim cu „reprezentativ", dar semnificând mai adânc calitățile cuiva ca un cumul de calități ale mai multora (un grup, un neam, un popor etc.)[28].

Ca retor, Cicero consideră paronomasia „genus (...) quod habet parvam verbi immutationem" („mică mutație internă a cuvântului") şi dă exemple, după Cato Maior, de felul „Nibilior Mobilior" – „mai nobil [deci] mai cunoscut")[29].

Quintilian traduce gr. „paronomasia" prin „adnominatio"[30] – iar figura retorică denumită astfel se obține, după el, în mai multe moduri. Mai întâi, declinând un cuvânt spus anterior, ca în exemplul „Mulier omnium rerum imperita, in omnibus rebus infelix"[31] (Femeie fără experiență în niciun lucru, nefericită în toate lucrurile", Domitius, „Pro Cloatila"). Apoi, repetând un cuvânt, dar cu alt sens: „Quando homo, hostis homo"[32] – exemplu dat şi pentru emfază. În oratorie, unde figurile retorice se folosesc pentru „a înviora" stilul, pentru a face discursul plăcut şi atractiv, se ajunge adesea la definiții mai stricte, amănuntele şi subdiviziunile câştigând întâietate. Cu vorbele sale: „Oratorii vechi căutau mult să

[27] Eschil (*Rugătoarele*, 251-152, P. Mazon, Tom 2, p. 22) explică astfel eroul eponim: primul rege al acestei țări s-a numit Pelasgos, iar poporul său s-a numit pelasg în mod eponim (*eulogos eponimon*). La fel, de la numele lui Romulus şi-a luat numele cetatea Roma, prin eponimie. Procedeul este general în toponimie – şi se regăseşte, desigur, în numeroase opere literare. Pe teritoriul literaturii latine a supraviețuit „paronomasia" ca figură stilistică. Dar eponimia s-a dizolvat în alți termeni, vorbindu-se de figură etimologică, acuzativul intern etc. – deşi principiul ei se regăseşte plenar, de exemplu în ceea ce latinii numesc „cognomen", cel de-al treilea nume al persoanei. Acesta era, de regulă, mai cunoscut decât celelalte – şi este numele cu care scriitorii romani au rămas în istorie: Cicero, Caesar etc.

[28] Vezi mai ales cartea lui I. Bădescu, *Timp şi cultură*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1988.

[29] Cicero, *De oratore*, II, 63, 256; Ed. Dr. Karl Wilhelm Piderit, Leipzig, 1873, p. 274-275.

[30] Vezi M. Fabius Quintilianus, *Arta oratorică*, Traducere şi note de Maria Hetco, Bucureşti, Editura Minerva, B.P.T., vol. III, 1974, p. 78-85.

[31] Idem, IX, 3, 66; ed. cit., p. 79.

[32] Idem, IX, 3, 67; ed. cit., p. 79.

placă întrebuinţând cuvinte asemănătoare sau opuse. Gorgias, în această privinţă, nu a păstrat măsura. Isocrate a recurs la acest procedeu foarte des, mai ales în tinereţe. Chiar M. Tulius l-a folosit cu mare plăcere, dar el a utilizat cu măsură acest procedeu care, în definitiv, nu displace dacă nu este exagerat, şi a turnat gândire viguroasă într-o formă care prin sine ar fi fost slabă. Ceea ce prin sine nu este decât afectare rece şi goală, când se aplică la idei solide primeşte un farmec care pare natural, nu împrumutat”[33].

Quintilian, pe de altă parte, dă numeroase exemple care în sensul ciceronian („parva verbi immutatio”) sunt din zona paronomasiei – dar defineşte altfel fiecare figură în parte. Uneori chiar recomandă evitarea unor figuri retorice, atunci când nu sprijină „idei solide”. De pildă, când cuvântul care se repetă are o vocală scurtă, se obţin semnificaţii deosebite – dar, spune autorul: „dau exemple de acest gen mai curând pentru a le şti evita decât pentru a le imita”[34]. Astfel: „Amari jucundum est, si curetur ne quid insit amari” („E plăcut să fii iubit dacă ai grijă să nu fie la mijloc ceva amar”) (Aici, primul „amari” este infinitiv perfect pasiv de la *amo*, *-are*, iar al doilea este genitiv de la *amarum*, *-i*; în latineşte există şi jocul de cuvinte: „Amarum est amare” –„a iubi este amar”). Nu e de mirare că lui Quintilian nu-i place un joc de cuvinte ca acesta: el îl consideră gratuit, pentru că vede că se bazează doar pe cantităţi silabice diferite: „Avium dulcedo ad avium ducit”[35]. („Farmecul păsărilor ne duce pe drum neumblat” (primul „avium” este genitiv plural de la *avis*, *-is*, cel de-al doilea este compus din *a-* cu sens negativ şi *via*, *ae* – drum: *avium*, format după *trivium*, de pildă, înseamnă drum-nedrum. Prima formă literară de negare a numelui prin alfa privativ este la Homer, care-l numeşte pe *Paris – Aparis*). Niciun vers din Ovidiu, ca acesta: „Cur ego non dicar, Furia, te furiam?”[36] (Furia, de ce să nu te numesc furie?”) nu-i place lui Quintilian, din aceleaşi considerente, pentru că în numele femeii apare *u* lung, iar în cel al eponimului – *u* scurt (aici fiind vorba de eponimie). Pronunţându-se diferit, retorului i se pare că sunt cuvinte diferite, asemănarea este forţată.

Când vorbeşte despre „folosirea cuvintelor asemănătoare”, Quintilian dă exemple unde paronomasia se regăseşte mai clar: „Puppesque tuae pubesque tuorum”[37] („Şi ale tale corăbii şi tovarăşii tăi”) – şi recomandă mai ales „părţi din frază care se termină la fel, cuvinte având aceleaşi silabe finale”[38]. „Homeoteleutonul” (finalul identic al cuvintelor) stă la baza rimei în poezie – pe care anticii n-o folosesc, preferându-i aliteraţiile, chiar asonanţele – dar care în Evul Mediu va începe să definească, împreună cu ritmul, însăşi poezia ca specie – de unde deducem că eponimia şi paronomasia ca forma mentis (în registru antropologic) stau, repetăm, împreună cu ritmul, la baza poeziei moderne.

[33] Idem, IX, 3, 74; ed. cit., p. 81.
[34] Idem, IX, 3, 70, ed.cit., p. 80.
[35] Idem, loc.cit.
[36] Idem, loc.cit.
[37] Idem, IX, 3, 75, ed.cit., p. 81-82.
[38] Idem, loc.cit.

F. de Saussure s-a ocupat, cu intermitență, între 1906 şi 1909, dinspre lingvistică, de literatură – iar rezultatele cercetărilor sale s-au păstrat într-un mare număr de caiete (circa 100) la Bibliothèque Publique de Genève, fiind comentate şi editate parțial de Jean Starobinski[39] în 1971. Saussure analizează vechea poezie sacră latină (versurile saturniene) – dar şi poemele vedice, şi poezia latină clasică, precum şi vechea poezie germană şi poezia medievală în limba latină – încercând să descrie modelul, resortul care i-a împins pe indo-europeni să formalizeze în chip de versuri enunțurile. În final, el va elabora teoria „hypogramelor", a literelor dedesupt, a literelor implicate în discurs – o teorie care-l fascinează, dar pe care n-o poate explica până la capăt. Observă, după sute de exemple, că acel *poeta vatres* indo-european folosea o tehnică foarte sofisticată a eponimiei şi paronomasiei, observă, de asemenea, că această tehnică se regăseşte şi în poezia clasică – şi o consideră un secret de meserie pe care nu-l poate explica: „Comment Naevius, Ennius, Pacuvius, Attius conservaient encore une tradition qui pouvait sembler inviolable à leur époque imitative, je le comprends encore. Comment un Virgile avec son souffle de poésie original malgré tout, un Lucrèce avec sa préoccupation intense d'idée, un Horace avec son bon sens solide sur toutes les choses, pouvaient-ils s'astreinte en revanche à garder cette relique incroyable d'un autre âge? C'est là se qui m'échappe, je l'avoue, absolument. Je ne vois autre chose à faire qu'a présenter l'énigme telle qu'elle s'offre"[40].

Astfel, în invocația către zeița Venus de la începutul poemului *De rerum natura* de Lucretius, el descoperă, în 14 versuri, numele grecesc al zeiței, Afrodite – Ap(h)rodite, mascat între litere, repetat de nenumărate ori fie în secvențe silabice, fie prin paronomasie, şi deduce că una dintre regulile poeziei sacre este aceasta: de a intercala şi repeta numele zeului către care se face ruga, până la sațietate[41]. Numele devine, astfel, un „manechin" care se difuzează în discurs, permițându-ne încă o dată concluzia, în sensul studiului de față, că eponimia este o viziune asupra lumii.

Coborând către poezia sacră propriu-zisă, Saussure observă că asemenea procedee se regăsesc mai ales în texte mici, de câte 4-8 versuri. „Par leur objet, ces pièces étaient ou des formules magiques, ou des prières, ou des vers funéraires, ou peut-être des vers chorégique, toutes choses qui tombent, comme par hasard, dans notre classification lyrique"[42].

---

[39] J. Starobinski, *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Essai, Gallimard, 1971.

[40] *Ibidem*, p. 135, „Cum păstrau încă Naervius, Ennius, Pacuvius, Attius o tradiție ce putea să pară inviolabilă în epoca lor de imitație, asta o înțeleg. Cum, însă, un Virgilius, cu suflul poeziei sale originale, înainte de toate, un Lucretius, cu preocuparea sa intensă pentru idee, un Horațiu, cu bunul său simț solid în toate – au putut să se abțină şi să păstreze această relicvă incredibilă dintr-o altă epocă? Acest lucru îmi scapă cu desăvârşire. Nu văd altceva mai bun de făcut decât să prezint enigma aşa cum mi se arată."

[41] Exemplele, la p. 81-107.

[42] *Ibidem*, p. 60: „Prin conținutul lor, aceste texte erau fie formule magice, fie rugăciuni, fie versuri funerare fie, poate, de cor – toate acestea regăsindu-se, ca din întâmplare, în clasificarea noastră, la capitolul lirică."

Iată, de pildă, un exemplu de vers funerar din elogiul lui Scipio, analizat de Saussure: *Subigit omne Loucanam opsidesque abdoucit* (a supus toată Lucania şi a luat ostatici):

„on voit 2 fois *ouc* (L*ouc*anam, abd*ouc*it)
2 fois *d* (ops*id*esque ab*d*oucit
2 fois *b* (su*b*igit, a*b*doucit)
2 fois *it* (suibig*it*, abdouc*it*)
2 fois *i˘(*sub*i*git, ops*i*des-)
2 foiss *a˘* (Loucan*a*m, *a*bdoucit)
2 fois *o˘* (*o*mne, *o*psides-)
2 fois *n* (om*n*e, Louca*n*am)
2 fois *m* (o*m*ne, Loucana*m*)"

Pourqois pas *omneM Loucanam*? C'est ici justement que je crois pouvoir prouver, par une grande série d'exemples, que les inexactitudes de forme qui ont quelquefois passé pour des archaïsmes dans la poésie saturnienne épigraphique, sont voulues, et en rapport avec les lois phoniques de cette poésie. Omnem eût rendu le nombre des *m* impair"[43]. Saussure notează cu majuscule maxima latinească NUMERUS DEUS PARI GAUDET[44]. („Pe zei îi bucură numerele pare") – şi crede a fi găsit aici una dintre explicaţiile acestui „secret de meserie" care este apanajul poetului vates indo-european (el găseşte „munţi de exemple" asemănătoare pentru poezia vedică – şi abordează, de asemenea, poezia veche germană, ceea ce-i permite să vorbească de indo-europeni în general). O altă explicaţie constă în eufonia vocalică, apoi în ritm, accente etc. – astfel că autorul poate vorbi de „une suite de traditions indo-européenes relatives aux procédées à suivre en poésie pour confectionner un carmen, en tenant compte des formes du nom divin"[45].

Intrând în discuţie cu autorul pe care-l editează, Jean Starobinski insistă că asemenea cercetări nu se pot finaliza pe teren lingvistic, datorită lipsei perspectivei teoretice (a mărturiilor etc.) – dar interesant este că el compară, la un moment dat, concluziile lui Saussure, din 1906-1909, cu cele ale lui Claude Lévi-Strausse din 1962: „Dans la recherche des hypogrammes, Ferdinand de Saussure se livre à cette activité de *redistributions* d'éléments *préfabriqués*, que Claude Lévi-Strauss a analysé sous le nom de bricolage. «Regardons le bricoleur à l'oeuvre: excité par

[43] *Ibidem*, p. 33-34; traducem doar nota: „De ce nu omneM Loucanam? Tocmai aici cred că pot dovedi printr-o lungă serie de exemple că inexactitudinile de formă care au trecut uneori drept arhaisme în poezia saturniană epigrafică – sunt de fapt forme voite şi în raport cu legile fonice ale acestei poezii. *Omnem* ar fi făcut numărul *m*-urilor impar". Se referă la regimul acuzativului: aici este evitat Lucana*m*.
[44] *Ibidem*, p. 23.
[45] *Ibidem*, p. 38, „o suită de tradiţii indo-europene relative la procedeele de urmat în poezie pentru a confecţiona un carmen ţinând cont de formele numelui divin".

son projet, sa première démarche pratique est pourtant rétrospective: il doit se retourner vers un ensemble déjà construit, formé d'outils et des matériaux; en faire ou en refaire, l'inventaire; enfin et surtout engager avec lui une sorte de dialogue, pour répertorier, avant de choisir entre elles, les réponses possibles que l'ensemble peut offrir au problème qu'il lui pose.» (*La Pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 28). La pensée mythique bricole au moyen d'images préexistantes. Içi, le linguiste en vient à supposer que les poètes composent leurs vers à la façon dont la pensée mythique (selon Levi-Strauss) compose son système d'images..."[46].

Saussure însuşi notează marginal că trebuie să se ocupe mai intens de paronomasie pentru a intra în detaliile acestor distribuiri de sunete în cuvânt: „Introduire paramime en s'escusant de ne pas prendre paronyme [...]. Il y a au fond du dictionnaire une chose qui s'appelle la paronomase, figure de rhétorique qui [...]. La paronomase s'approche de si près par son principe de [...]"[47], iar Jean Starobinski, editând acest text marginal cu gânduri neduse până la capăt, comentează: „Il est singulier que Saussure, qui c'est préoccupé de la différence entre l'allitération et les «règles» suivies par le vers saturnien, n'a pas fixé plus longuement son attention sur paronomase. Peut-être redoutait-il, plus ou moins consciemment, que cette figure de mots ne mit en danger tout l'aspect de *découverte* qui s'attachait pour lui à la théorie des anagrammes. Peut-être lui paraissait-il essentiel de distinguer l'imitation phonique survenant librement, dar le cours du text (la paronomase) et l'imitation obligatoire qui, selon lui, en règle la genèse"[48]. După cum vedem, Jean Starobinski are două contraargumente la teoria saussuriană: unul ținând de antropologia structurală a lui Claude-Lévi Strauss, privind „teoria bricolajului", şi celălalt ținând de paronomază ca aliterație, ca întâmplare naturală în interiorul textului. Teoria lui Ferdinand de

[46] *Ibidem*, p. 15l, „În cercetarea hypogramelor, Ferdinand de Saussure se lasă în voia acestei «redistribuiri» de «prefabricate» pe care Claude Lévi-Strauss a analizat-o sub numele de bricolaj: «Priviți bricoleurul la munca lui: prins de proiectul final, prima lui activitate practică este, totuşi, retrospectivă: trebuie să se întoarcă continuu la un ansamblu deja constituit, format din unelte şi materiale; să facă şi iar să facă inventarul; în fine – mai ales să stea cu acest ansamblu într-un fel de dialog continuu pentru a inventaria mai înainte de a alege între ele răspunsurile posibile pe care ansamblul le poate oferi problemei pe care şi-o pune la un moment dat.» Gândirea mitică bricolează cu ajutorul unor imagini preexistente. Aici, lingvistul vine şi adaugă supoziția că poeții, şi ei, îşi compun versurile aşa cum gândirea mitică (după Lévi-Strauss) compune un sistem de imagini..."

[47] Idem, *ibidem*, p. 32: „A se introduce „paramim", cu scuze că nu s-a luat „paronim" [...]. Există în fondul dicționarului ceva care se cheamă „paronomază", figură a retoricii care [...]. Paronomaza se apropie foarte mult prin principiul ei de [...]".

[48] Idem, *ibidem*, p. 32, „Este deosebit faptul că Saussure, care s-a preocupat de diferențele dintre aliterație şi „regulile" urmate de versul saturnian, nu şi-a fixat prea mult timp atenția asupra paronomazei. Poate se temea, mai mult sau mai puțin conştient, că această figură de cuvinte îi pune în pericol orice aspect de descoperire care se lega pentru el de teoria anagramelor. Poate i se părea esențial să distingă între imitația fonică ce survine liber pe parcursul textului (paronomaza) şi imitația obligatorie care, după el, reglementează geneza saturnianului".

Saussure poate fi, însă, susținută în mod egal dinspre eponimie ca formă antropologică de manifestare a limbajului. Când la baza eponimiei stă repetiția, cifra doi repetată ca atare, trebuie să înțelegem că avem de-a face cu o viziune largă despre lume ce se regăseşte în toate manifestările omeneşti, deci şi în limbaj. Un cuvânt care se repetă se întăreşte; altfel spus, cu termenii din titlul cărții despre care vorbim, cuvântul de deasupra (al doilea, cel repetat) îl întăreşte, îl regăseşte pe cel de dedesupt, îi dă tărie. Asta se întâmplă în situații curente. Când spunem, de pildă, despre cineva că este bolnav – poate că nu suntem crezuți. Când spunem, însă: „E bolnav, bolnav" – suntem crezuți sigur. Urările din colindele populare sunt eponime: un enunț de tipul „Să vă fie casa casă, să vă fie masa masă" este întru totul asemănător, ca intenție, cu situația descrisă în cazul lui Eschil: „Zeii să devină cu adevărat eponimi ai numelor pe care le poartă". Termenul „eponim" este pus la lucru, teoria este pusă în practică. La fel, în salutul reciproc: când zici cuiva „Bună ziua" şi ți se răspunde: „Bună ziua", este o dorință reciprocă, întărită de celălalt după ce ai exprimat-o tu, ca ziua să fie cu adevărat bună. Ne dăm seama, apoi, de importanța rimei în poezia de după Antichitate: în acel „mic babilon lingvistic" rezultat prin romanizare, de pildă, când cuvintele ajung să-şi piardă sensul de bază, să câştige alte şi alte sensuri – rima dublă vine tocmai să restabilească un sens dorit, cel de-al doilea cuvânt (fie un paronim, fie o aliterație sau chiar cuvântul repetat) îl întăreşte pe primul, îi dă putere. În epocile de criză a limbajului, lucrurile se repetă, trebuie insistat de două ori asupra cuvântului-forță. Eponimia se regăseşte şi în complexe de cuvinte mai largi, în expresii fixe de limbă sau chiar în formule stereotipe. Dincolo de limbaj, observații interdictive de tipul „Non bis in idem" fac parte tot din eponimie: repetarea aceluiaşi gest, a aceleiaşi situații etc. trădează, adevereşte prima ocurență. Se mai spune: „Criminalul revine totdeauna la locului crimei", tocmai pentru că stă în firea omului repetarea ca atare a gestului.

Fie că atribuim eponimie stilului (de viață, de scriere) – fie că o tratăm ca figură retorică ori din punct de vedere gramatical, trebuie să-i acordăm atenție în registru antropologic.

Pe teritoriul lingvisticii româneşti este studiată mai ales paronimia, şi în mod sporadic – de vreme ce un studiu din 1978 al d-lui Theodor Hristea are această notă: „Cea mai clară dovadă că paronimia a fost şi continuă să fie neglijată o găsim în faptul că, după ştiința noastră, nu există măcar o lucrare de semantică (sau semasiologie) care să se ocupe de paronime într-un capitol special şi similar celor consacrate omonimelor, sinonimelor ori antonimelor. Şi mai surprinzător ni se pare faptul că într-o relativ recentă şi meritorie carte de semantică antonimele sunt tratate pe 55 de pagini (care ocupă circa un sfert din întreaga lucrare!), în timp ce paronimele sunt abia amintite la p. 101 (în cadrul omonimiei, categoria semasiologică cea mai înrudită cu paronomia)..."[49]. Totuşi, în revistele de specialitate se

[49] T. Hristea, *Paronimia şi atracția paronimică în limba română* (Cu specială referire la opera lui I.L. Caragiale), în „Limbă şi literatură", nr. l/1978, p. 22-33, nota 1.

găsesc studii demne de luat în seamă[50], iar lucrările clasice de onomastică sunt foarte trebuitoare[51], ca şi studiile despre aşa-zisele etimologii populare (etimologii care sunt, de fapt, *etiologii*, presupunând în spatele lor mitul, povestea), cele despre toponime, hidronime, oiconime etc. – de găsit în actele congreselor ori sesiunilor de comunicări din domeniu. În sensul studiului nostru, va trebui să unificăm, mai întâi, limbajul ştiinţific al lingviştilor şi să-l aducem la înţelesul eponimiei şi paronomasiei din zona retoricii clasice pentru a putea folosi cercetările de semantică şi semasiologie la literatură. Lingvistica generală (cea românească, dar şi franceză, de pildă) defineşte paronimele descriptiv, drept cuvinte care seamănă ca urmare a unor accidente de literă ce le apropie. Este scos cu totul din definiţie factorul intenţional, volitiv, al autorului – sau, cu atât mai mult, scopul imanent ori coordonatele de destin urmărite de către autor. Theodor Hristea acuză pentru situaţia de la noi o stare generală, globală, a lingvisticii ca ştiinţă. Se vorbeşte peste tot despre paronomază ca tehnică, mai mult decât despre paronomasie ca viziune, teorie etc. Tot ce pare a avea sens sub voinţa autorului este considerat „joc de cuvinte". Se creează, astfel, un paradox: scopul stă în joc – iar întâmplarea devine gratuită, fără sens. În literatură lucrurile stau exact invers: întâmplarea este necesară, deci are cauze, poate fi urmărită (iar autorul asta face într-un roman sau într-o nuvelă, piesă de teatru, poem etc.) – pe când jocul este neesenţial.

La fel, eponimia este discutată din punct de vedere tehnic. Studiul lui Ferdinand de Saussure, la care ne-am referit mai sus, nu este comentat – după ştiinţa noastră – de către lingvişti, care pot să-l considere, de pildă, o curiozitate exotică; totuşi, marele lingvist a dedicat muncii pentru elaborarea teoriei anagramelor circa trei ani de zile.

Intenţia cercetărilor noastre este aceea de a individualiza un nucleu de personaje literare, de teme şi locuri cu sens – la care să adăugăm, prin extinderea ariei de investigaţie, altele ce sunt construite pe tipare asemănătoare, pentru a constitui o arhivă privind eponimia în literatura română, din care se poate construi un dicţionar (alfabetic).

---

[50] D. Ichim-Tomescu, *Cercetare gramaticală a numelor proprii*, în Revista „Limba Română", 5/1973, p. 467-477; T. Hristea, *Tipuri de etimologie populară* (şi bibliografia aferentă), în Revista „Limba Română", 3/1967, p. 237-251; V. Vascenco, *Asupra sistemului standard al numelor de familie româneşti (reflectat în antroponimia bucureşteană)*, în „Studii şi Cercetări Lingvistice", 3/1973, p. 265-277; G. Ţopan, *Nume proprii cu dublă valoare onomastică*, în Revista „Limba Română", 3/1972, p. 243-246; I. Popescu, *I. Coteanu, Morfologia Numelui în protoromână (româna comună)*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969, recenzie în Revista „Limba Română", 3/1972, p. 269-272; ş.a.m.d.

[51] S. Teiuş; Al. Cristureanu; V. Iancu ş.a.: *Studii şi materiale de onomastică*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1969; I. Iordan, *Toponimia românească*, Bucureşti, 1963; Al. Graur, *Nume de persoane*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1965; Şt. Paşca, *Nume de persoane şi nume de animale în Ţara Oltului*, Bucureşti, 1963; N.A. Constantinescu, *Dicţionar onomastic românesc*, Bucureşti, 1963; I. Iordan, *Dicţionar al numelor de familie româneşti*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983 etc.

Temele vor privi în general aspecte eponime de tipul „împlinirilor” (un vis care se împlineşte este o acţiune eponimă: proiect şi realizare; o dorinţă, un destin, o zisă / o profeţie, o trăsătură ereditară) – dar şi întâmplări a căror repetare în economia operei are sens eponim, personaje duble (dublul putând fi chiar autorul) etc.

Locurile (topoi) vor fi identificate şi definite în legătură cu miturile mari ale omenirii: paradisul terestru („raiul pe pământ”), infernul („valea plângerii”), spaţiul matern, utopiile, spaţiul idilic („medelenismul”), spaţiul securizat, spaţiul claustral (carceral), spaţiul public/privat („forul meu interior” la Marin Preda”) etc.

Ideea trebuie purtată pe la congrese şi sesiuni ştiinţifice privind filologia, dar şi retorica, stilistica, literatura în general. În felul acesta, literatura română se va racorda la universal, în sensul că se va armoniza în tiparele literaturilor europene şi va intra sub incidenţa unei metode de cercetare interdisciplinară, care în alte spaţii teoretice a făcut deja ordine sau contribuie la ordonarea materialului literar. În mod egal, se va revalorifica, astfel, prin preeminenţa personajului cu sens, literatura română mai puţin cunoscută, aşa-zisa literatură de raftul doi, pentru că metoda ca atare nu este îngrădită de criteriul valoric, ci se aplică pentru a depista, descoperi, descrie un fenomen.

FORMULA INTRODUCTIVĂ A BASMULUI. O PERSPECTIVĂ PSIHANALITICĂ

LUCIAN TRAŞĂ

The introductory formula of the folktale. A psychoanalytical approach. The article runs over some theoretical explanations related to the introductory formulae of Romanian folktales, resorting to B.P. Hasdeu's and G. Călinescu's contributions, on the background of Jungian and Freudian theories. What the author tries to prove is that the goal of the introductory formulae of folktales is not to ascertain the truth value of the narrative that follows, but rather to retroactively annul an earlier reality taken by the listener as a referential frame for the judgements and valuations on the basis of which he is inclined to comprehend the story to be told.

Key words: folktale; narrative; myth; magical practice.

„A fost odată ca niciodată; că de n-ar fi, nu s-ar mai povesti; de când făcea plopşorul pere şi răchita micşunele; de când se băteau urşii în coade; de când se luau de gât lupii cu mieii de se sărutau, înfrăţindu-se; de când se potcovea puricele la un picior cu nouăzeci şi nouă de oca de fier şi s-arunca în slava cerului de ne aducea poveşti;

De când se scria musca pe părete,
Mai mincinos cine nu crede."[1]

„Omul, după Schopenhauer, spunea Bogdan Petriceicu Hasdeu în *Etymologicum Magnum Romaniae*, are două organisme deosebite, prin care trăieşte în două lumi, în două realităţi: realitatea veghierii şi realitatea somnului. Negreşit, prin strânsa întrunire a ambelor organisme în acelaşi individ, elemente din starea de veghe se răsfrâng în somn şi, viceversa, elemente din somn se pot răsfrânge în starea de veghere. Elementul cel mai important din această natură: răsfrângerea somnului în veghere, este basmul, care constituie pentru om literatura visului..."[2]

Putem presupune că *organismele* la care face referire Hasdeu şi care ne permit accesul la cele două realităţi sunt binecunoscutele instanţe ale Sistemului Psihic Uman: Sinele şi Eul sau – într-o formulă mai puţin tehnică şi relativ echivalentă – Inconştientul şi Conştientul. Fiecare dintre aceste instanţe, deşi se află în relaţie reciprocă permanentă, dispune de legi şi de mecanisme de funcţionare proprii care conduc către rezultate diferite atât în planul restrâns al vieţii cotidiene, cât şi în planul mai larg al culturii umane. Iar aceste rezultate,

[1] *Tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte* (colecţia Ispirescu).
[2] B.P. Hasdeu, *Folcloristica*, Bucureşti, Saeculum, 2008, p. 362.

Cercetări filosofico-psihologice, anul II, nr. 1, p. 87-91, Bucureşti, 2010

odată împărtăşite celorlalţi, pot fi înţelese şi asimilate pe diferite căi, folosind procedee care aparţin celor două „organisme" la care se referea Hasdeu. În acest context, este necesar să amintim că George Călinescu spunea despre basm că „e un gen vast, depăşind cu mult romanul, fiind mitologie, etică, ştiinţă, observaţie morală etc."[3], iar înţelegerea tuturor acestor planuri necesită procedee şi funcţii psihice diferite. Spre exemplu, dacă e să ne referim la planul etic sau moral al basmului, este de presupus că-l vom înţelege şi asimila apelând cu preponderenţă la abilităţile noastre de judecată raţională şi conştientă. Binele şi răul – ca valori morale – sunt înţelese, asimilate, acceptate şi folosite de-a lungul vieţii folosindu-ne de conştiinţa morală şi de instanţa psihică denumită Conştient/Eu. Atunci când eroul dintr-un basm – trecând prin nenumărate încercări şi probe – învinge răul şi ne arată drumul către bine, ne pune la dispoziţie o reţetă morală la care avem acces direct şi imediat în virtutea raţiunii umane şi funcţiilor psihice conştiente. Dar pentru a accesa şi înţelege, după cum spune Călinescu, planul mitologic al basmului – care este într-o anumită măsură supraordonat raţiunii – avem nevoie de alte procese şi funcţii psihice, care de această dată nu mai aparţin doar instanţei conştiente a Sistemului Psihic Uman, basmul fiind în viziunea lui Hasdeu „răsfrângerea somnului în veghere", fiind „literatura visului"[4]. Astfel, visul este un produs ne-raţional, în sensul în care pentru crearea sa nu sunt alocate resurse conştiente raţionale – visul fiind creat în stare de somn –, iar o bună parte din conţinuturile visului sunt elemente care apar sub formă de semne şi simboluri şi care, pentru a fi înţelese raţional şi accesate conştient, necesită decodificare şi interpretare. Se ştie că visul dispune de un conţinut manifest şi de unul latent, iar trecerea de la un plan la celălalt este făcută tocmai prin acest demers de decodificare şi interpretare.

Un raţionament similar putem aplica şi atunci când ne referim la dimensiunea mitologică a basmului. Naraţiunea basmului – personaje, acţiuni, fapte – reprezintă planul manifest al basmului, iar pentru a accesa semnificaţiile care formează conţinutul latent al acestui plan ar fi necesare decodificări şi interpretări bazate pe o hermeneutică ce necesită însuşirea sa anterioară de către un cititor avizat. Dar acest fel de a „citi" un basm, şi pentru a avea acces la semnificaţiile dimensiunii mitologice, pare a fi rezervat doar minţilor capabile de decodificări şi interpretări înalt raţionale şi care, în plus, pot stăpâni o anume hermeneutică. Psihologia analitică jungiană a arătat că hermeneutica după care se face decodificarea basmului, ca şi a mitului, este în bună măsură una strict individuală, care are valoare doar pentru o anume persoană, cu o anume istorie şi experienţă de viaţă. Tocmai din acest motiv, credem că semnificaţiile unui basm pot fi înţelese şi altfel, nu neapărat prin decodificare şi interpretare conştientă realizată pe baza unei hermeneutici generale, ci prin acceptarea ca atare a conţinutului basmului, fără a căuta – critic şi conştient – semnificaţii ascunse de ordin raţional şi/sau moral. În acest mod, conţinutul basmului va căpăta semnificaţii la nivelul Sinelui fiecăruia dintre noi, în funcţie de traseul existenţial individual şi de „deschiderea" faţă de ceea ce spune băsmuitorul. Tot

[3] *** *Basme populare româneşti*, Bucureşti, Academia Română, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2008.
[4] B.P. Hasdeu, *Folcloristica*, Bucureşti, Editura Saeculum, vol. I, 2008, p. 362.

Hasdeu sublinia faptul că „țăranul crede în posibilitatea şi chiar realitatea celor povestite în basme, încât pentru dânsul basmul e departe de a fi minciună [...]”[5]. Or, pentru o minte rațională o formulă de genul „A fost odată ca niciodată; că de n-ar fi, nu s-ar mai povesti; de când făcea plopşorul pere şi răchita micşunele [...]” pare a fi tocmai formula care, dacă nu inițiază, atunci măcar semnalizează o minciună sau un neadevăr. Este ca şi cum băsmuitorul – paradoxal –, în loc să crească încrederea ascultătorilor prin comunicarea unui adevăr sigur şi de necontestat, îşi începe povestirea cu o zicere care ar putea să pună sub semnul întrebării întregul său discurs ulterior. Dar teza noastră este că scopul formulei introductive de acest tip este tocmai de a „deschide” mintea ascultătorului şi de a creşte nivelul de acceptare a conținutului basmului într-o modalitate necritică, fără a căuta semnificații şi interpretări raționale generale, astfel încât cel care ascultă să fie pregătit psihologic în a accepta la nivelul Sinelui său „adevărul” personal al basmului, adevăr care nu are legătură cu modalitatea sa de percepere critică a realității de până atunci. Această teză credem că poate fi susținută apelând la explicațiile oferite de teoria psihanalitică a *mecanismelor de apărare ale Eului*, printre acestea regăsindu-se şi cel denumit *anulare retroactivă*, de care ne vom ocupa în cele ce urmează.

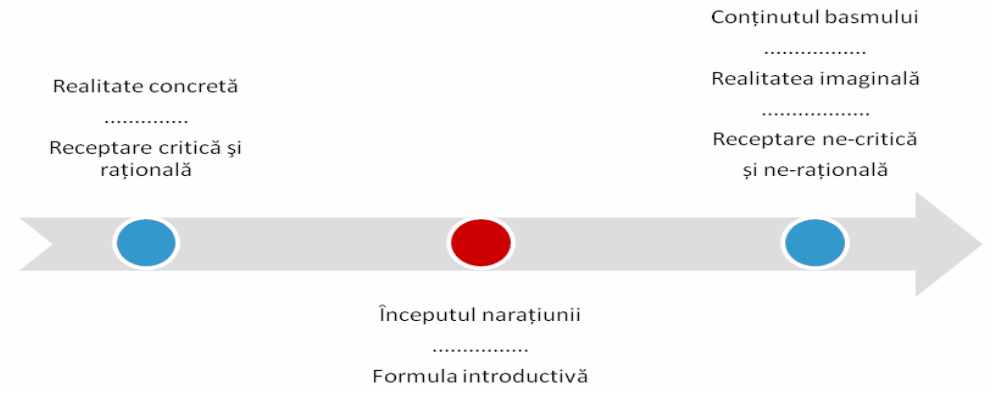
Termenul de „mecanism” a fost folosit de Freud încă din 1983 în lucrarea realizată împreună cu Breuer *Despre mecanismul psihic al fenomenelor isterice*, pentru a conota faptul că fenomenele psihice conțin structuri susceptibile a fi analizate şi observate ştiințific. În perioada în care elaborează noțiunea de „apărare”, Freud vorbeşte despre faptul că „...diferite afecțiuni nevrotice provin din diferitele procedee în care se angajează eul pentru a se elibera de incompatibilitatea sa în raport cu o reprezentare”[6]. Deşi termenul de mecanism este prezent sporadic de-a lungul întregii opere freudiene, abia din 1936, odată cu lucrarea Annei Freud *Eul şi mecanismele de apărare*, acestea din urmă devin o temă importantă a cercetării şi teoriei psihanalitice. Definițiile mecanismelor de apărare sunt numeroase, însă vom aminti doar două, care se apropie mai mult de scopul expunerii noastre. Potrivit lui Widlöcher (1971–1972), apărarea reprezintă *ansamblul operațiilor a căror finalitate este de a reduce un conflict intrapsihic, făcând în aşa fel încât unul dintre elementele acestuia să fie inaccesibil experienței conştiente*, iar Holmes (1994) consideră că mecanismele de apărare constituie nişte *strategii prin care indivizii reduc sau evită anumite stări negative cum sunt conflictul, frustrarea, anxietatea şi stresul*.[7] Prin urmare, să reținem pentru moment faptul că mecanismele de apărare au ca scop (1) *să facă inaccesibil conştiinței un element al unui conflict intrapsihic* şi (2) *să reducă sau să evite anumite stări negative*.

Unul dintre cele mai cunoscute mecanisme de apărare de acest fel este *anularea retroactivă*, definită ca *iluzie potrivit căreia un eveniment, o acțiune sau*

[5] B.P. Hasdeu, *op. cit.*, 2008, p. 364.
[6] Jean Laplanche; J-B Pontalis, *Vocabularul Psihanalizei*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 230.
[7] Şerban Ionescu; Marie-Madeleine Jacquet; Claude Lhote, *Mecansimele de apărare*, Iaşi, Editura Polirom, 2007, p. 30–33.

o dorință conflictuale ar putea fi anulate grație puterii absolute a unei acțiuni sau dorințe ulterioare, considerate a avea un efect de distrugere retroactivă.[8] Anularea retroactivă se poate prezenta sub trei forme, una dintre ele exprimându-se prin *succesiunea a două formule verbale sau a două conduite diferite, a doua suprimând-o pe cea dintâi* în mintea persoanei care utilizează acest mecanism. Prima definiție a acestui mecanism a fost dată de Freud, în 1926, care vorbea despre „*o magie negativă*" ce vrea „să suprime, suflând asupra lor, nu consecințele unor evenimente [...], ci înseşi aceste evenimente". Anularea retroactivă se bazează pe *ambivalența afectivă*, adică pe existența concomitentă a două afecte sau sentimente opuse care pot fi astfel exprimate, nefiind vorba de o anulare reală, ci de exprimarea unui „dublu sentiment". Ar mai fi de amintit că, în lucrările sale, Freud găseşte *în superstiție, în practicile magice, în obiceiurile populare şi în riturile religioase o reminiscență a anulării retroactive*.

Revenind la teza enunțată ceva mai devreme, am putea să constatăm faptul că formula introductivă de tipul „a fost odată ca niciodată; că de n-ar fi, nu s-ar mai povesti; de când făcea plopşorul pere şi răchita micşunele [...]" pune față în față două situații opuse ca sens rațional. Credem că scopul acestei formule nu este de a stabili valoarea de adevăr a celor ce urmează a fi povestite, ci de a anula retroactiv o realitate anterioară percepută de ascultător şi considerată până atunci cadru de referință pentru judecățile şi evaluările sale, în baza cărora ar fi tentat să caute semnificații ale întâmplărilor din basm ce urmează a fi povestite. Or, după cum spuneam, basmul poate fi înțeles şi judecat nu neapărat rațional şi conştient, ci acceptând fără resentimente sau preconcepții critice conținutul său, care se va transforma în adevăr personal doar prin renunțarea la atitudinea critică şi rațională. Formula introductivă a basmului suprimă realitatea concretă de dinaintea începutului povestirii, realitate – până atunci – percepută conştient şi analizată critic de către ascultător, permițându-i acestuia accesul la o realitate imaginară, percepută ne-critic şi ne-rațional. Este modalitatea prin care mintea umană îşi modifică paradoxal şi rapid starea de conştiință, apropiindu-se de *realitatea somnului*, după cum a numit-o Hasdeu, individul uman devenind astfel capabil de a recepta *literatura visului*.



[8] Şerban Ionescu; Marie-Madeleine Jacquet; Claude Lhote, *op. cit.*, p. 153–155.

Formula introductivă a basmului nu doar rezolvă un posibil conflict intra-psihic făcând inaccesibil un element al acestuia – în cazul de față, realitatea concretă şi spiritul său critic, care s-ar putea opune eficienței receptării conținutului basmului –, dar are şi menirea de a reduce starea afectivă negativă a ascultătorilor tot printr-o tehnică similară: „mai mincinos cine nu crede". Aşadar, băsmuitorul afirmă – imediat după formula care realizează anularea retroactivă – că mincinos nu este cel care tocmai vorbeşte, ci – paradoxal pentru cineva care ar mai avea o atitudine critică şi rațională – tocmai cel care tace, ascultă şi nu crede cele povestite. Această parte a formulei introductive întăreşte anularea retroactivă şi se asigură că a avut efect, îndeplinind un rol profilactic afectiv pentru situația în care printre ascultători s-ar mai afla cineva care nu este încă pregătit să recepteze adevărul unic al basmului, la nivelul Sinelui personal.

REVOLUȚII DARWINIENE. ÎNCERCARE DE SITUARE CULTUROLOGICĂ A CREAȚIEI LUI CONSTANTIN BRÂNCUŞI[1]

MATEI STÎRCEA-CRĂCIUN

Darwinian revolutions. An attempt to a culturological understanding of Constantin Brancusi's work. Starting from the explanation of biological evolution through the species selection mechanism, taken as an authoritative principle for a cognitive revolution type, the author analyses various cultural phenomena in his attempt to unveil the deep message of Brancusi's work that daringly linked the collective imaginary to temporal horizons extended back in time for millennia. In other words, Brancusi's art could be understood in terms of grand temporal landmarks analogue to those drawn by the Darwinian revolution.

Key words: Darwinian revolution; culturology; spiritualist materialism.

În contextul progreselor cunoaşterii din ultimele două secole, o tipologie a descoperirii ştiinţifice ar reţine inevitabil *revoluţia darwiniană* – definirea lanţului filogenetic, explicarea evoluţiei biologice prin mecanismul de selecţie a speciilor etc. – drept concept-etalon pentru un anume tip de revoluţie a cunoaşterii.

Dar optica biologizantă, i.e. darwiniană, asupra evoluţiei poate suscita rezerve când este importată în antropologia culturală şi filosofică. A determina relativ rigid lanţul evolutiv ca delimitat la un capăt de organisme primare, iar la celălalt capăt de organisme superioare închide argumentarea între repere inacceptabile, cel puţin în ceea ce priveşte entitatea bio-culturală numită om.

Fiinţa umană se distinge de primate, să zicem la capitolul *materie cerebrală*, nu doar prin complexitatea biologică a structurilor şi mecanismelor de operare ale creierului. Acest tip de discurs duce uneori la omiterea din calcul a atributului cumulativ al culturii umane. În comunitatea umană, ontogenia repetă filogenia nu doar la nivel genetic, ci şi la nivel cultural. Omul, în ipostaza evoluată, îşi gestionează existenţa ca un tot în care se cuprind armonic şi concomitent multiple scale temporale şi spaţiale.

Temerile pe care le exprimau André Leroi-Gourhan[2] sau Erwin Schrödinger[3] privind „fundătura biologică" în care s-ar afla fiinţa umană, fiindcă

[1] Textul dezvoltă o comunicare prezentată la simpozionul: „Darwin, evoluţia speciilor şi gândirea evoluţionistă", Universitatea Bucureşti, Facultatea de Filosofie, 20–21 noiembrie 2009.

[2] „Există, deci, la nivel individual, dacă nu chiar la nivelul speciei, problema regresiei mâinii"; André Leroi-Gourhan, *Gestul şi cuvântul*, Bucureşti, Meridiane, 1983, vol. 2, p. 54.

[3] „Cred că în prezent ne aflăm în faţa pericolului grav de a rătăci «drumul care duce spre perfecţiune». Din tot ceea ce am spus mai înainte, rezultă că selecţia este o cerinţă

existența civilizată stopează mecanismele de selecție naturală, pot fi ignorate din perspectiva culturologului. Argumente peremptorii îndreptățesc, într-adevăr, culturologia să afirme că evoluția nu se opreşte la om, ci se prelungeşte infinit prin el.

„Cele mai multe stele, notează biologul filosof Richard Dawkins – şi soarele nostru este un exemplu tipic – ard constant mii de milioane de ani. Foarte rar, undeva în galaxie, o stea se aprinde brusc, fără vreun avertisment detectabil, devenind o supernovă. În câteva săptămâni luminozitatea ei sporeşte de miliarde de ori şi apoi se stinge lăsând în urmă praf şi pulberi. (...) Există un alt tip de explozie pe care o poate suferi o stea. În loc să «se transforme în supernovă», «se transformă în informație». Explozia începe mai lent decât în cazul supernovei şi necesită incomparabil mai mult timp până se declanşează. O putem numi bombă a informației sau, din motive care vor deveni evidente, bombă a replicației. (...) Ştim atât de puțin despre bombele replicației din univers pentru că am văzut doar un exemplu, iar un singur exemplu din orice fenomen nu este suficient pentru a pune bazele unei generalizări. Povestea unicului nostru caz este în curs de desfăşurare. A durat între trei şi patru miliarde de ani şi tocmai a atins pragul răspândirii în afara imediatei vecinătăți a stelei. Steaua care ne interesează este Sol, o mică stea galbenă aflată aproape de limita galaxiei noastre, într-unul din brațele în formă de spirală. O numim Soare. Explozia a început de fapt pe unul dintre sateliții care descrie o orbită apropiată în jurul soarelui, *dar energia care a declanşat explozia provine toată de la soare* (s.n.)."[4]

Reflecția evoluționistă contemporană poate profita de adoptarea unei perspective informaționale asupra devenirii. Destinul civilizației umane se lasă, aşadar, a fi perceput, cum ne îndeamnă Richard Dawkins, ca având vocația de a materializa niveluri din ce în ce mai elevate de structurare a informației. Cu alte cuvinte, lanțul evoluției de la amoebă la om va apărea organic înnodat şi prelungit prin lanțul evoluției culturale ce conduce de la paleantropi şi rudimentele lor de unelte la omul contemporan, conectat la rețeaua informațională planetară, în care internetul nu este decât un modest instrument de ultimă generație.

Opticile indiscriminant triumfaliste asupra roadelor progresului suscită rezerve în zilele noastre. Şi totuşi, gestionarea în spirit ecologic a viitoarelor strategii asupra dezvoltării va impune inconturnabil ca *biologicul* şi *culturalul* să fie înglobate unui logici evoluționiste integrate.

Conceptul de revoluție presupune, etimologic, noțiunea de circularitate. Avem în vedere accepțiunea astronomică, a revoluției planetelor împrejurul soarelui, dar

indispensabilă dezvoltării biologice. Dacă ea este eliminată în întregime, dezvoltarea se opreşte, mai mult, poate fi inversată (...). Cred că mecanizarea şi «stupidizarea» crescândă a majorității proceselor industriale atrage după sine pericolul serios al degenerării generale a organului inteligenței noastre"; Erwin Schrödinger, *Ce este viața? Spirit şi materie*, Bucureşti, Editura Politică, 1980, p. 143 esq.

[4] Richard Dawkins, *Un râu pornit din Eden*, Bucureşti, Humanitas 2007, pp. 161–163.

deopotrivă concatenarea într-un lanț de determinări convergente a revoluțiilor înseriate, pe parcursul devenirii Terrei, în procesul propagării exploziei... bombei replicației.

O explorare cu finalități taxonomice a revoluțiilor survenite în cunoaştere va eluda în mod necesar optica istoriei personalizate, centrată pe evidențierea circumstanțiată a geniului, a şansei, a confruntărilor ce au marcat biografia unui descoperitor de elită. A-l compara pe Darwin bunăoară cu Mendeleev, autorul tabelei elementelor, suscită imediat o întreaga suită de rezerve.

Dar a compara cunoştințele despre, pe de o parte, lanțul filogenetic, aşa cum ni se înfățişează azi prin cercetările cumulate datorate lui Charles Darwin, precum şi biologilor care i-au completat ulterior contribuțiile cu, pe de altă parte, cunoştințele despre tabelul elementelor, de la hidrogen şi heliu până la elementele grele precum plumbul, uraniul şi cele care le urmează, permite, chiar dacă *a posteriori*, o evaluare mai riguroasă a unor aporturi privitoare la fundamentele cunoştințelor umane asupra realului.

Tabelul elementelor chimice, pe de o parte, evoluția materiei vii, pe de altă parte, descriu secvențe *complementare* ale devenirii, reconstituie *ere* din mega-istoria universului, întinsă, cum se apreciază, pe un interval de 15–20 de miliarde de ani.

În acelaşi registru s-ar cuveni incluse, imediat, alte două lanțuri negentropice: (1) lanțul care descrie evoluția *anorganică* de la elemente simple la elemente complexe (de la hidrogen la uraniu şi mai departe); (2) lanțul care descrie evoluția *organică* de la substanțe simple la substanțe complexe.

Pentru sistemul culturii, cristalizarea cunoaşterii cu privire la fiecare dintre aceste lanțuri negentropice a corespuns unor revoluții ce se pretează, credem, a fi numite de esență darwiniană. În aceeaşi categorie se mai includ două capitole de cunoaştere complementare: un capitol privind evoluția materiei cosmice, altfel spus, teorii privitoare la universul gigant al galaxiilor, metagalaxiilor etc. Precum şi, la cealaltă extremă a realității, un alt capitol privind teorii mai recente, şi, prin aceasta, mai fragile, asupra unor posibile lanțuri de „evoluție" – în universul subatomic.

Dar lista nu se sfârşeşte aici. Culturologia explorează universul *cunoaşterii obiective*, datorată praxisului şi ştiințelor, precum şi universul *cunoaşterii subiective*, datorată artelor şi religiilor. Ea descrie diversitatea luxuriantă şi legile de expansiune ale acestora după scheme definibile, în egală măsură, drept lanțuri negentropice.

În mod curios, nu dispunem până în prezent de o disciplină consacrată în mod unitar şi exhaustiv *lumii obiectelor* – o ştiință care ar trebui să se numească *obiectologie* –, aşa cum dispunem de o disciplină consacrată în mod unitar studiului societăților umane – antropologia.

Parafrazând versetul din cartea *Genezei*, „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul şi asemănarea sa", se poate susține că omul a creat obiectul după ... chipul şi asemănarea sa. Iar natura cvasi-imperativă a binomului om–obiect[5] demonstrează

[5] În condiții normale, existența umană este de neconceput în absența ambientului obiectual.

necesitatea de a recunoaşte condiţiei umane un statut distinct de cel cuprins în conceptul biologic de specie[6].

Nu este simplă întâmplare că, în antropologia culturală şi filosofică, unitatea minimă de studiu nu este individul, ci individul-cu-obiectele-sale. Beethoven, bunăoară, nu poate fi situat şi explicat de o teorie a evoluţiei ca exemplar al speciei *homo sapiens sapiens* fără a comite o flagrantă inadvertenţă. Compozitorul rămâne indisociabil, în istoria culturii umane, de pianul pe care a compus şi de patrimoniul partiturilor sale.

Astfel, integrată perspectivei bio-culturale şi, cu atât mai mult perspectivei holiste, teoria evoluţionistă se cere, aşadar, a fi oportun eliberată de caracterul trunchiat, de incertitudinile şi imprecizia viziunii strict biologice.

Universul obiectelor create de om se constituie într-un domeniu copleşitor prin vastitate şi, odată cu perioada industrială, copleşitor prin dinamica agresivă a negentropiei sale. De aceea poate, încercări meritorii, precum cele datorate lui Jean Baudrillard[7] sau Abraham Moles[8], de a vorbi despre *sistemul obiectelor* nu au produs efectele scontate.

Aşadar, realitatea accesibilă se lasă descrisă prin ceea ce vom numi generic *lanţuri negentropice*. Enumerăm douăsprezece dintre acestea fără a pretinde că am epuizat lista. Descoperirile cumulate ce au condus la identificarea acestor lanţuri negentropice se cer asimilate, susţinem, unui număr egal de revoluţii de tip darwinian şi studiate ca atare.

Lanţuri negentropice:

1. evoluţia materiei cosmice
2. evoluţia (?) universului subatomic
3. evoluţia elementelor de la hidrogen la elementele grele
4. evoluţia *anorganică* de la elemente simple la elemente complexe
5. evoluţia substanţelor *organice*, de la substanţe simple la substanţe complexe
6. evoluţia vieţii de la amoebă la om (teoria darwiniană)
7. evoluţia ambientului obiectual
8. evoluţia limbajului uman (univers paralel I)
9. evoluţia cunoaşterii obiective (praxis + ştiinţe)
10. evoluţia artei (univers paralel II)
11. evoluţia religiei (univers paralel III)
12. evoluţia culturilor umane la nivel planetar

[6] Vorbind despre viitorul intelectului uman, Erwin Schrödinger ridica întrebarea dacă impactul civilizaţiei şi al mecanismelor de protecţie a individului (hrană, adăpost, medicamente etc.) nu antrenează specia umană într-o „fundătură biologică", în sensul în care blochează operarea legii selecţiei naturale. (Conferinţe difuzate la B.B.C. în anii '50. Cf. Erwin Schrödinger, *Ce este viaţa? Spirit şi materie*, Bucureşti, Editura Politică, 1980, p. 129 esq.)

[7] Jean Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.

[8] Abraham Moles, *Théorie des objets*, Paris, Editura Universitaires, 1972.

Cele douăsprezece lanțuri negentropice listate mai sus se referă la macrocosmos, microcosmos, universul mineral, universul organic, universul obiectual, universul comunicațional, universul noetic şi universul imaginar. Cum cunoaşterea în câmpuri ale realului şi ale virtualului, atât de vaste, este gestionată de zeci de discipline distincte, comentariile pe această temă se limitează în mod necesar la enunțarea de ipoteze de lucru – un preambul pentru reflecții mai riguros structurate.

Se cuvine a face abstracție de detaliul că scala temporală folosită pentru a evidenția procese de evoluție la nivelul materiei cosmice diferă de scala temporală adecvată lumii subatomice sau de cele folosite pentru a evidenția evoluția materiei vii sau dinamica proceselor epistemice. Ceea ce contează mai mult este că panorama evoluției enumeră „felii" ale realului articulate organic unui tot.

O observație importantă, cu referire directă la teoria darwiniană despre selecția naturală, priveşte faptul că legea selecției naturale pare a fi inoperantă de la nivelul **1** la nivelul **5**. Intr-adevăr, dacă universul cosmic este rezultatul unui big bang, structura materiei cosmice (1), structura universului subatomic (2), geneza elementelor (3), configurarea materiei minerale (5), poate implicit cea a compuşilor organici pe Terra (5) nu par a impune operarea unor legi de selecție direct dependente de criterii de performanță.

De asemenea, este surprinzător de constatat că la nivelurile (8, 10, 11) privind evoluția limbajului uman şi evoluția cunoaşterii subiective (arte + religii), acțiunea legii selecției naturale este limpede subscrisă unor legități de altă natură. Pentru a limpezi această aserțiune, e suficient de menționat că, bunăoară, muzica lui Bach sau icoanele lui Rubliov, sau desenele lui Leonardo nu par aservite unor emulații concurențiale, ci dorinței de a maximiza, cu totală probitate de spirit, visarea, ca facultate chintesențială umanului.

Evoluția în natură şi evoluția în cultură nu se supun aceloraşi legități. Un binom antilopă/panteră, respectiv binomul a două creaturi ce îşi catalizează reciproc performanțele în contextul luptei dintre pradă şi prădător pentru supraviețuire, nu îşi găseşte corespondent în raportul maestru/discipol. Când Renaşterea se inspiră din arta greacă, nu este vorba de supraviețuirea celui mai apt. Opera lui Michelangelo se hrăneşte din statuaria helenă, dar ambele continuă să fie la fel de vii în istoria culturii şi se potențează reciproc.

Sunt necesare câteva succinte referiri la problema genezei conştiinței umane.

Mircea Eliade a arătat că, în culturile megalitice, strămoşii erau identificați cu piatra şi a analizat simbolismul litic în domeniul religios, demonstrând că el valutează calități de durată infinită, de permanență, de incoruptibilitate a pietrei. „Duritatea, asprimea, permanența materiei reprezintă pentru conştiința religioasă a primitivului o hierofanie. Înainte de toate, piatra *este* (s.a.). Stânca îi revelă ceva ce transcende precaritatea ființei umane (...). Persistența, inerția, proporțiile şi contururile sale nu sunt umane: ele fac dovada unei prezențe care uimeşte, înspăimântă, atrage şi amenință". Şi Eliade continuă: „Nu putem spune dacă oamenii au adorat

vreodată piatra ca piatră (...). Oamenii nu au adorat pietrele decât în măsura în care reprezentau altceva decât ele însele”[9].

Idolii cei mai vechi, după cum relatează Pausanias, numindu-i *xoana*, erau simple bucăți de trunchi de lemn, mai mult sau mai puțin prelucrate, la care materialul de proveniență (un anume arbore sau o anume esență de lemn) conta mai mult chiar decât forma propriu-zisă. Bunăoară, idolul lui Dionysos era cioplit din lemn de pin, cel al Ephesiei din lemn de chiparos[10]. Despre cele mai vechi dintre *xoana* se afirma că aveau origine divină: căzuseră din cer sau fuseseră aduse de mare. Erau împodobite cu accesorii reale – arme, podoabe, veşminte, perucă – şi păstrate de preoți în sipete închise[11]. Căci *xoana*, în epocile timpurii, nu erau destinate privirilor[12] (altfel spus, am adăuga noi în contextul discuției prezente, idolii *xoana* erau sustraşi registrului... selecției naturale). Omul care le vedea putea înnebuni. Statuaria nu se dezvoltă însă decât atunci când „divinitatea începe să primească o formă precisă, când încetează să mai sălăşluiască într-o piatră, arbore sau animal”[13].

Marile doctrine religioase – să enumerăm doar mozaismul, creştinismul, islamismul – se nasc, cum se afirmă, *prin revelație*, ca urmare a unui dialog nemijlocit al ființei umane cu demiurgul.

Legat de acest tip de evoluție al imaginarului, circumscris inițial la domeniul religios, dar invadând ulterior domeniul artelor, se cuvin adăugate câteva considerații suplimentare.

„Personajele închipuite (de artişti), notează Aristotel în *Poetica*, sunt ori mai bune ca noi, ori mai rele, ori la fel cu noi”. Reflectând asupra acestei fraze, Northrop Frye descoperă că, la o privire panoramică asupra istoriei literaturii, eroul creației literare se lasă descris prin cinci ipostaze distincte: făpturi divine, ființe umane dotate cu puteri supranaturale, indivizi superiori prin statut, indivizi obişnuiți, indivizi inferiori ca statut.

Dar culturologul observă că lista celor cinci categorii de eroi şi atributele ce îi definesc, examinate atent, evidențiază un fapt uimitor: „privind acest tablou, realizezi că, pe parcursul ultimelor cincisprezece secole, creația literară europeană s-a deplasat constant spre capătul inferior al listei”[14]. Demiurgilor şi eroilor divini li se substituie treptat în artă non-eroi (nu întâmplător un roman precum *Bâlciul deşertăciunilor*, de Thackeray, se subintitulează *Un roman lipsit de eroi*), iar, în cele din urmă, anti-eroi, precum propune, bunăoară, Camus în romanul *Străinul*.

---

[9] Mircea Eliade, *Traité d’histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, pp. 188, 25.
[10] Jean Pierre Vernant, *De la présentification de l’invisible à l’imitation de l’apparence,* „Revue d’esthétique”, 1984, nr. 7, p. 41 esq.
[11] Waldemar Deonna, *Dédale ou la statue de la Grèce archaïque*, Paris, 1930, vol. I, p. 150.
[12] Jean Pierre Vernant, *De la présentification de l’invisible à l’imitation de l’apparence*, loc. cit., p. 44.
[13] W. Deonna, *Dédale ou la statue de la Grèce archaïque*, ed. cit., p. 50.
[14] Northrop Frye, *Anatomy of Criticism, Four Essays*, Princeton, NJ, (1957) 1973, p. 33 esq.

Textul lui Frye semnalează caracterul istoric, amploarea universală a procesului prin care cunoaşterea prin arte progresează metodic, de cel puțin cincisprezece secole, într-o direcție anume. Or, fenomenul surprins de Freye nu lasă loc îndoielii. Când eroilor mitici arta ajunge progresiv, la capătul, cum spuneam, a cincisprezece secole de evoluție culturală, să le substituie personaje identice (caracteriologic) individului obişnuit, sau chiar relativ inferioare acestuia, traiectoria astfel descrisă reproduce, în fapt, la scara individului, un lanț *negentropic* (s.n.) orientat, după toate aparențele, nu de la simplu la complex, cum este lanțul filogenetic definit de Darwin, ci invers, de la absolut la precar.

J.D. Bernal remarca tangențial, despre Darwin, că şi-a desfăşurat cercetările în epoca revoluției industriale, când legea aspră a selecției naturale îşi manifesta cel mai vizibil efectele în spațiul societății urbane. Istoricul adaugă speculativ că ideea selecției naturale, ca lege generală operând la nivelul viului, îi va fi fost sugerată de contemplarea aspectelor sumbre ale existenței sociale din Anglia secolului XIX.

Artele, dar mai ales literatura, aveau să evolueze rapid, bunăoară prin romanele lui Émile Zola, către identificarea eroului subuman, adus de constrângerile eficienței capitaliste cu un pas mai aproape de animalitate.

Implozia eroului în artele plastice s-a continuat, pe tot parcursul veacului XX, evidențiind câteva aspecte interesante pentru discuția de față. Un critic făcea observația, cu referire la arta plastică franceză din a doua jumătate a veacului XX, că evoluează sub acțiunea regulii „toujours moins". Când pictorii aruncă penelul şi încep să picteze cu mâinile, cu corpul, sau când suprimă tabloul, în accepția consacrată, reducându-l la simple pete de culoare, ei dau glas poate unei dorințe subconştiente de a se uni cu pasta sau culoarea, de a regăsi, dincolo de conturul formelor, reazemul materiei unificatoare.

Despre criza din arte s-a scris enorm, dar fiindcă fenomenul îşi are debutul cu cincisprezece secole în urmă, se poate afirma senin, din optica culturologiei, că nu avem de-a face cu o criză, ci cu un tip de evoluție ce trebuie înțeleasă în esența sa informațională, ca integrată „bombei negentropice" a cărei explozie s-a declanşat pe Terra cu milioane de ani în urmă.

Iar specific fenomenului de evoluție în arte este de a fi simetric opus ca orientare evoluției din zona biologicului, de a nu fi determinat de legea selecției şi – aşa cum o demonstrează Frye – de a avea caracter ciclic.

Într-adevăr, când *contracția* eroului atinge punctul de implozie completă, altfel spus când „eroul" se confundă cu materia, mecanisme încă puțin înțelese intră în acțiune şi reamorsează ciclul de la capăt. Istoria culturii evidențiază astfel de cicluri înseriate de evoluție a imaginarului.

Giambattista Vico distingea trei „vârste" într-un astfel de ciclu al istoriei: vârsta divină sau a credinței, vârsta eroică sau a aristocrației şi vârsta poporului, urmate de un *ricorso*[15].

[15] Cf. *The New Science of Giambattista Vico*, paragraful 401; cf. Northrop Frye, *Marele cod, Biblia şi literatura*, Editura Atlas, 1999, p. 32.

Celor trei tipuri de limbaj proprii acestor epoci – limbajul divin, limbajul eroic şi limbajul popular – le corespund însă, cum demonstrează Northrop Frye, trei registre distincte de folosire a cuvintelor, ca tipuri particulare de semne: poetic, alegoric şi descriptiv.

Modernismul în arte îşi revendică drept menire atât *atingerea*, cât şi *depăşirea* punctului „zero" – de identificare a sinelui cu materia – de explorare a materiei ca substitut al absolutului etc.[16].

„Nu trebuie să silim materialele să vorbească limba noastră, recomanda Brâncuşi sculptorilor, ci să le ducem până la acel punct unde alţii vor înţelege limba lor." A vorbi despre *limba materiilor*, despre ce acestea au a ne spune revine însă la a afirma despre *materie* că este *spirit*.

În arte, lanţul negentropic trebuie definit în raport cu punctul său de pornire, fiindcă de acolo el se autogenerează printr-o succesiune de pseudo-implozii. Vorbind în numele antropologiei, Jung declara că cel mai mare miracol al cosmosului este sufletul[17], iar pentru a-l înţelege, vitală este clipa de iluminare care face inteligibile piscurile fiinţei. Parafrazându-l, se poate vorbi de efectul cumulat al intuiţiei, raţiunii, conştiinţei, de acea vocaţie umană de a asuma responsabil o infinitate de „măşti", de a imagina o infinitate de roluri, de a fi solidari *inter pares* şi de a construi lumea. Iar construcţia lumii, asumată de umanitate, nu se poate concepe în afara categoriei de obiect.

Consideraţiilor expuse mai sus li se cere contrapusă o observaţie tulburătoare datorată lui René Girard: „Umanitatea, nota culturologul, este una singură sub raportul cunoaşterii, însă nu este unificată"[18].

Într-adevăr, civilizaţia contemporană a atins, în principiu, un prag avansat de omogenizare a marilor discipline ale cunoaşterii, dar rămâne parţial divizată cu privire la paradigma valorilor moştenite prin tradiţie de fiecare spaţiu.

La acest capitol se cuvine, însă, semnalată o revoluţie de magnitudine darwiniană operată la începutul veacului XX de către un român.

Efectul revoluţiei darwiniene a fost de a împinge înapoi în timp orizontul istoriei umanităţii cu circa două milioane de ani.

Despre teoriile bachelardiene asupra imaginaţiei materiale s-a susţinut, cum amintea Vincent Therrien, că ar fi reperat ideea cea mai importantă a filosofiei veacului XX. Înaintea lui Bachelard, a cercetărilor extensive a imaginării prin materii (filosoful descompune sute de metafore prelevate din texte poetice),

[16] Matei Stîrcea-Crăciun, *Paul Neagu – Nouă staţiuni catalitice*, Bucureşti, Anastasia, 2003, pp. 151–158; cf. Idem, *La dimension symboliste de la sculpture brancusienne. Étude de cas*: *le Baiser*, „Revue roumaine de l'histoire de l'art", Tome XLIV, pp. 83–88.

[17] C.G. Jung, cf. *Eranos Jahrbuch*, 1946, p. 398, citat în Erwin Schrödinger, *Ce este viaţa? Spirit şi materie*, ed. cit., p. 149.

[18] René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, Bucureşti, Nemira, 1999, p. 164.

Constantin Brâncuşi iniţiase acelaşi demers, dar într-o factură intensivă, profitând de avantajul sculpturii de a deschide acces nemediat la intimitatea materiilor[19].

Ecoul şi influenţa operei brâncuşiene asupra plasticii româneşti, critica a încercat a le cuprinde în sintagma – corectă până la un punct – de „materialism spiritualist". Într-adevăr, când, în spaţii de tradiţie europeană, conştiinţa umană ajunge să perceapă *materia* ca *spirit*, este semn că civilizaţia a încheiat bucla unui ciclu pentru a amorsa un altul. Iar semnificaţiile noului ciclu par a se întrevedea suficient de limpede.

Materiile sunt numitorul comun pentru toate culturile Terrei. Limbajele pietrei, limbajele metalului, limbajele lemnului, limbajele pământului sunt, în expresia lor arhetipală, aceleaşi pentru toate civilizaţiile planetei. În acest sens, mesajul profund al operei brâncuşiene racordează cutezător imaginarul umanităţii unor orizonturi temporale extinse, în trecut, pe milioane de ani, altfel spus, după jaloane temporale analoge în grandoare celor trasate de revoluţia darwiniană.

Iar efectul acestei mutaţii este de a deschide promiţătoare perspective – afirmăm cu referire la citatul din René Girard – împăcării umanităţii cu ideea diversităţii ei.

[19] Pentru o analiză detaliată asupra reflecţiei brâncuşiene asupra materiilor – recomandate de artist drept izvor intarisabil de spiritualizare –, a se vedea Matei Stîrcea-Crăciun, *Brâncuşi – limbajele materiei, Studiu de hermeneutică a artei abstracte*, Editura Anima, 2009, 486 p.

CULTURA CA FACTOR DE INHIBIȚIE A AGRESIVITĂȚII

MARIUS DUMITRESCU

Culture as an inhibition factor of aggressiveness. The author analyses hierarchical and territorial tendencies belonging to the intricate field of human aggressiveness, his purpose being to outline the inhibition mechanisms of aggressiveness in the cultural area.

Key words: sexuality; sacrifice; violence.

În complicatul registru al agresivității se conturează două mari tendințe: una de tip ierarhic – specifică mai ales primatelor şi alta teritorială – specifică predatorilor. Omul dezvoltă tipuri de comportament ostil în ambele direcții, atât teritorial, cât şi ierarhic, fără să aibă o dominantă bine precizată din acest punct de vedere. Mai importantă însă decât competiția, şi implicit agresivitatea, în cazul ființei umane pare să fie cooperarea intra-specifică, succesul speciei fiind garantat în primul rând de imensele resurse în minunatul plan al solidarității.

Comportamentul primilor hominieni ce s-au trezit în ipostaza posibilității uciderii intra-specifice, a fost profund afectat. Ei au trebuit să se inițieze într-o cultură de inhibiție a agresivității intra-specifice care să le asigure supraviețuirea. Omul arhaic a înțeles că agresivitatea, la fel ca şi sexualitatea, țin de mecanisme reflexe, care se inițiază extrem de uşor. În relațiile interumane important este să putem domoli dorința de violență sau, atunci când nu este posibil, să o redirecționăm. Două căi de temperare a agresivității s-au dovedit, în pofida unor succese de moment, sortite eşecului: eliminarea situației-stimul şi interdicțiile cu caracter moral[1]. Eliminarea unei situații-stimul va crea imediat altă situație dacă agresivitatea nu a fost satisfăcută, iar principiile morale nu au decât un caracter normativ, nu descriptiv precum legile din natură, cu alte cuvinte normele morale pot fi oricând încălcate; ele nu indică decât ceea ce trebuie să fie nu şi ceea ce este.

Pentru a supraviețui, omul a trebuit să-şi tempereze şi să-şi controleze agresivitatea intra-specifică în primul rând, inventând numeroase tehnici al căror rol a fost de a evita uciderea semenilor. Procedeul clasic este intimidarea adversarului folosindu-se semnele agresivității într-o manieră non-agresivă: etalarea armelor naturale şi artificiale de la muşchi proeminenți, statură gigantică, pumni puternici, la demonstrațiile cu blindate, avioane de luptă, rachetele balistice şi chiar teste nucleare. Dacă vrei pace, trebuie să te pregăteşti de război (*Si vis pacem para bellum).*

[1] Konrad Lorenz, *Aşa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii*, Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 281.

O altă soluție ar fi delocalizarea membrilor diferitelor grupări sociale, dar întrucât sentimentul de apartenență la un teritoriu este o trăsătură biologică fundamentală a speciei noastre, de multe ori această tehnică de transfer a violenței intra-specifice nu poate fi pusă în practică.

Descoperirea crimei intra-specifice a fost, cu siguranță, un fapt cutremurător şi dureros pentru acei primi hominieni care ieşeau în chip violent din stadiul nevinovăției animale. Animalele, a căror viață este reglată de instincte, nu evoluează în orizontul binelui şi al răului; existența lor este *pur şi simplu*, fără regrete, fără speranțe. Toată această gamă de concepte cu încărcătură valorică l-au copleşit pe strămoşul nostru, care a început să ucidă într-o manieră culturală, tehnică, artificială. Tot într-o astfel de manieră a trebuit să-şi inventeze mecanismele de inhibiție a instinctului criminal intra-specific. *Să nu-ți ucizi semenul!* a fost cu siguranță primul imperativ categoric, actul de naştere al rațiunii practice.

În încercarea lor de a face cât mai mic numărul victimelor uciderii intra-specifice, oamenii au căutat diverse forme de transfer a violenței. René Girard se ocupă îndeaproape de sacrificiile animale şi umane, afirmând că acest procedeu aduce în prim plan un cerc vicios: e criminal să ucizi victima dacă este sacră, dar dacă nu este ucisă ea nu mai devine sacră.

Atunci când a continuat să ucidă, omul a inventat o mulțime de ritualuri de purificare, de împăcare cu spiritele defuncților, ceea ce a permis ca fantasia lui să fie invadată de o lume populată de spirite şi zei, care iartă şi pedepsesc. Din cea mai îndepărtată negură a timpului limbajul construieşte şi transmite o moştenire de repere valorice care să ne ghideze în această lume nouă deschisă de către *homo sapiens* prin nişa sa de supraviețuire, în care sistemele adaptative la mediu ale organismului s-au despecializat fiind înlocuite cu elementele culturii. În *Politica*, Aristotel consemnează acest fapt, arătând că, în lipsa unui cod valoric (ceea ce el numea simțul dreptății şi al virtuții), omul, întrucât este animalul cel mai nesățios în ceea ce priveşte pofta de dragoste sau de hrănire, ar merge cu siguranță spre autodistrugere. Stagiritul a uitat, însă, să adauge şi insațietatea umană de a ucide finalizată în nenumăratele războaiele ce i-au copleşit existența.

Sacrificiul ritual al anumitor animale, de regulă apropiate omului, constituie o deturnare a violenței dinspre uciderea intra-specifică, pe care dorim să o evităm, spre alte ființe. Triburile *nueri* şi *dinka* construiesc o întreagă paralelă între societatea bovină şi cea umană în vederea sacrificiului; animalele de sacrificiu au rolul să îndepărteze eventuala dorință de a înjunghia victime omeneşti, ca prinos adus Divinății[2]. Sacrificarea mielului de Paşte sau a porcului de Crăciun, funcționează ca ritualuri de transfer ce protejează întreaga comunitate de acumularea peste limitele suportabile a unei agresivități ce poate deveni violentă.

Sacrificiul încearcă să abată violența, care râvnea să lovească proprii membri ai comunității, spre victima care trebuie sacrificată. O dată la patru ani, geto-dacii aduceau zeului suprem Zalmoxis, jertfa cea mai înaltă: un om, ales în aşa fel ca să fie cel mai bun dintre ei, *căruia i se lua viața de carne, spre a i se dărui cea de*

[2] René Girard, *Violența şi sacrul,* Editura Nemira, Bucureşti, 1995, p. 9.

spirit, pentru că abia prin moarte omul învie la viața cea veşnică. Aruncându-i trupul în vârfurile de lănci, *comunitatea îi acorda marea misiune de a purta sus în cer dorințele şi rugăciunile națiunii*[3]. Uciderea celui mai bun are un rol purificator pentru comunitate, trezind păreri de rău, dar şi un sentiment profund al vinovăției, a cărui finalitate este temperarea violenței.

Nu putem înşela violența decât dacă îi oferim victime. Cain şi Abel sunt exemplari din acest punct de vedere. Abel transferă violența în animale. Cain nu descoperise încă uciderea. Alegerea făcută de Divinitate îl va pune pe Cain în stare de perplexitate. El descoperă în acel moment natura umană în aspectele ei angoasante, consecințe ale păcatului originar**.** Dacă Adam şi Eva au fost cei care au descoperit o latură esențială a naturii umane – sexualitatea –, pe care imediat au *acoperit-o* cu un produs cultural, Cain este cel căruia i se relevă cel mai cutremurător aspect al acestei naturi, anume puterea nelimitată de a ucide. Astfel, sexualitatea noastră fără limite şi-a găsit un corespondent perfect în agresivitate. Observând alegerea lui Dumnezeu, Cain îşi va ucide fratele, devenind prin aceasta omul care şi-a conştientizat păcatul originar în chip total. Prin Adam şi Cain, natura umană se perpetuează asupra tuturor urmaşilor.

René Girard consideră că *violența constituie adevărata inimă şi sufletul secret al sacrului*[4]. Acest registru al sacrificiilor îşi găseşte forma culturală absolută în creştinism prin jertfa Mântuitorului. Retrăind fiecare moment al sacrificiului christic, reamintit cu ocazia sărbătorii pascale, credinciosul are revelația unei psihodrame care îl pune în starea de adevăr. Cu prilejul fiecărei slujbe de duminică, el retrăieşte asimilarea simbolică a trupului şi sângelui lui Iisus cu pâinea şi vinul de împărtăşanie. Asemeni ritualului trimiterii celor mai buni geto-daci în misiunea lor sacră la Zalmoxis, creştinismul prezintă moartea celui mai pur om tocmai pentru conştientizarea păcatului originar.

Cel mai expus violenței este conducătorul, care, pentru a evita linşajul, trebuie să se izoleze în palate, oraşe interzise etc. În preajma regilor nu era acceptat decât nebunul de curte, cel ce putea să spună nestingherit adevărul, fiind un fel de porta-voce a sub-conştientului colectiv. Măscăriciul inofensiv, de regulă un personaj pocit, bătut de Dumnezeu, este intermediarul dintre rege şi supuşi. Un intermediar ce primeşte şi transmite, în acelaşi timp, agresivitate non-violentă. Chiar dacă sunt batjocoriți, rareori măscăricii ajungeau să fie omorâți sau bătuți.

În societățile tradiționale, liderul este tabu, posedând calitățile unei ființe sacre, dar care nu poate fi atinsă[5]. Conducătorul, asemeni duşmanului sau mortului, creează ambivalență, devine tabu pentru că în fața lui simțim atracție şi respingere în acelaşi timp, pentru că este generatorul unor stări simultane de dragoste, de teamă şi de frustrare. Tot astfel şi sacrificiul, care este strict legat de ideea de tabu, aduce cu el ambivalența. El este, în acelaşi timp, acțiune vinovată şi acțiune foarte sfântă, este

[3] Vasile Pârvan, *Getica*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1982, p. 92.
[4] René Girard, *op. cit.,* p. 37.
[5] Sigmund Freud, *Totem şi tabu*, în *Opere I*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1991.

violență ilegitimă şi legitimă. Religiosul primitiv domesticeşte violența, o reglează, o ordonează şi o canalizează împotriva oricărei forme de violență intolerabilă. Sacrificiul potoleşte dorința de răzbunare fără a o aprinde în altă parte. Spre exemplu, tribul *Ciucci*[6] evită conflictele cu duşmanii sacrificând un membru al familiei. A face din vinovat o victimă ar însemna să înfăptuim chiar actul care pretinde răzbunarea, ar însemna să ne supunem strict spiritului violent. Sacrificându-l nu pe vinovat, ne opunem cel mai autentic violenței, întrerupând lanțul ei. *Ciuccii* arată că, dacă tot este cazul să se recurgă la violență, victima trebuie să fie pură, să nu fie târâtă într-o dispută malefică. Ucigând o rudă, se evită contagiunea cu ceea ce este impur, stopându-se astfel violența, care altfel s-ar aprinde precum un foc.

Agresivitatea, alături de sexualitate, aşa cum constatase Freud, reflectă principalul motor al psihismului uman. Amputarea agresivității este echivalentul distrugerii personalității umane şi pierderea stării de entuziasm. Amputarea agresivității ar conduce la atenuarea elementului vital asemeni animalelor castrate unde forțele vitale sunt puternic afectate. „*Reacția umană de entuziasm conține, chiar dacă într-o formă extrem de sublimată, agresivitatea*”[7]. Termenul de entuziasm îşi găseşte originea în grecescul *enthousiasmós*, ce trimite la ideea unei posedări divine, omul împrumutând vremelnic comportarea şi activitatea zeului. În dialogul *Phaidros,* Platon aminteşte de o formă de nebunie (*mania*) văzută ca o absorbție a sufletului de către divinitate. Este acea manie specifică cultului lui Dionysos, în care omul se ridică la condiția zeului atât cât îi stă lui în putință să o facă.

În declanşarea stării de entuziasm, un rol esențial îl are *Eros*–ul, iubirea. Numai iubirea ne apropie cu adevărat de zeu, numai ea ne trimite spre acele lucruri pentru care merită să te lupți. Astfel că zeii ne-au pecetluit soarta, sau discutând în manieră etologică, natura noastră selectată genetic ne-a programat comportamentul agresiv pentru acele situații în care trebuie să luptăm, trezindu-ne starea de entuziasm, situații care din punctul de vedere al rațiunii pot părea, de cele mai multe ori, absurde sau de neînțeles.

Cutumele aveau rolul de a conserva comportamentele selectate genetic în cadrul societăților închise. O mare dramă s-a produs odată cu transformarea societăților în spații culturale deschise, când comportamentele selectate genetic în mii de ani nu au mai fost operante. Konrad Lorenz ne oferă splendidul exemplu cu indianul Ute[8], a cărui agresivitate selectată genetic îl împinge la crime şi suicid, comportându-se ca un personaj dintr-o tragedie antică. Trecerea dificilă de la cutumele unei societăți închise la legile raționale pe care le recheamă societatea deschisă marchează şi tulburătorul proces al lui Socrate, cu toate implicațiile lui filosofice, religioase şi politice. Agresivitatea intra-specifică, este aceea care domină pe cel însuflețit, declanşând forma unei reacții moştenite prin selectare genetică. Apărarea unor valori sau a unei comunități în nevoie nu constitui decât pretextul ce trebuie să declanşeze resortul intern preexistent al agresivității. Situația-stimul este legată de o experiență ancestrală ce ne-a fost selectată genetic în comportament.

[6] René Girard, *op. cit.*, p. 31.
[7] Konrad Lorenz, *op. cit.*, p. 282.
[8] Ibidem, p. 262.

Agresivitatea se multiplică odată cu numărul celor care se regăsesc în aceeaşi stare de entuziasm. Liderul unei mulțimi are un rol extrem de important în declanşarea agresivității şi menținerea unității grupului entuziast. *Legitățile entuziasmului se aseamănă în acest punct întru totul acelora caracteristice formării cetei anonime, unde efectul de cooptare creşte în progresie probabil geometrică cu creşterea numărului de indivizi*[9].

Agresivitatea este o trăsătură comportamentală intim legată de natura noastră, ea a fost selectată genetic, pentru a ne asigura supraviețuirea, uneori în medii deosebit de ostile, ceea ce a făcut ca să capete, în chip inevitabil, şi deschideri spre câmpul violenței. Viața modernă, în marile oraşe hiper-civilizate implică o inhibiție brutală a tuturor supapelor ce ar elibera surplusul de energie agresiv – violentă. Frustrările omului contemporan, care a încetat să mai fie un vânător în câmp deschis, sunt considerabile, iar refugiul în alcool, medicamente, în special analgezice, droguri sau substituirea realului cu proiecțiile cinematografice violente nu sunt suficiente pentru a anestezia şi inhiba aceste porniri moştenite genetic. Chiar dacă comportamentul uman se va încadra în standardele tolerabile ale vieții urbane, bolile cardio-vasculare, diabetul, cancerul pe bază de stres nu vor întârzia să macine aceste organisme formate pentru a reacționa la anumiți stimuli în mod violent. Soluția pentru echilibrarea omului contemporan, nevoit să trăiască în marile conglomerate urbane în care frustrările, inutilitatea, plictisul sunt de multe ori stările lui cotidiene, este extrem de greu de găsit, dacă nu chiar imposibil, iar amputarea agresivității ar fi cea mai mare crimă la adresa naturii noastre. Dispărând mitul eroului, aruncat în neagra mediocritate a calculului pecuniar, omul devine pe zi ce trece tot mai mult o caricatură, o ființă bolnavă, față de care nici măcar milă nu mai poți avea.

Cel mai grav lucru este că această nemulțumire a omul contemporan poate fi folosită de lideri iresponsabili. Agresivitatea, la fel ca şi sexualitatea, ar trebui să rămână chestiuni personale, strict individuale, asumate de un individ. Practicile orgiastice de grup, în care partenerii nu se cunosc, ascund fascinația morbidă a neantului. Marile masacre conduse de Napoleon, Hitler sau Stalin au dovedit caracterul extrem de nociv al contaminării agresiv – violente asemănătoare orgiilor, care aruncă destinele bieților oameni în ochiul vârtejului ce duce la risipire şi neființă. Agresivitatea care scapă de sub controlul unor motivații precis comprehensibile devine extrem de nocivă.

Frustrările omului care trăieşte în marile conglomerate sociale erau resimțite încă din antichitate. Platon considera că viața politică benefică implică un număr mic de cetățeni cu drept de vot astfel încât să nu depăşească un număr care i-ar face să nu se mai poată cunoaşte între ei căci nu se pot lua decizii asupra unui om pe care nu îl cunoaştem căci am deschide larg poarta iraționalului, nebuniei şi angoaselor colective. Nu pot să trag la răspundere pe cineva a cărui viață nu o cunosc. Nu putem iubi necunoscutul.

[9] Ibidem, p. 276.

Orice afirmare umană implică, într-o măsură mai mare sau mai mică, agresivitate. Suntem fie emiţători, fie instrumente de transmisie sau receptacole ale agresivităţii. Orice moştenire a unui bun reprezintă o perpetuare a unei agresivităţi iniţiale, ce ne condamnă să fim agresivi dacă vrem să o păstrăm.

Agresivitatea, vitală pentru fiinţa umană, trebuie să fie canalizată de obicei în direcţii non-violente, existând însă şi excepţii când violenţa devine imperios necesară. Asocierea dintre agresivitate şi violenţa scăpată de sub control este lucrul cel mai dezastros care i se poate întâmpla omului.

Între numeroasele forme de transfer a agresivităţii violente de preferat este aceea a găsirii unui obiect înlocuitor. Agresivitatea, ca şi sexualitatea, poate fi păcălită, până la un punct, cu surogate. E bine să lovim masa decât un alt om şi e mai indicat să scriem un pamflet decât să lovim masa. Dacă în primul caz, al lovirii mesei, este vorba despre transferul violenţei, atunci când se scrie un pamflet apare deja sublimarea, convertirea reală a agresivităţii în creaţii spirituale.

La graniţa dintre transfer şi sublimare se găseşte râsul născut din umor. Acest tip de râs s-a dezvoltat printru-un mecanism qvasi-raţional de minimalizare a pericolului. Râsul se manifestă în faţa unui lucru devenit comic, o realitate ameninţătoare metamorfozată în ceva lipsit de atribuţiile pericolului, asupra căruia putem transfera întreaga noastră agresivitate. *Râsul, pe lângă coeziunea participanţilor, provoacă şi o senzaţie de agresivitate împotriva celor dinafară.* Dacă nu putem participa la râs, ne simţim excluşi, ceea ce dovedeşte că acesta este într-o măsură mai mare decât entuziasmul ceva uman[10].

Comico-tragicul, în care râsul şi plânsul se întrepătrund, reflectă un nivel al răului, care, oricât l-am minimaliza, rămâne totuşi prezent ca o ameninţare reală; la fel şi în comediile negre, facem haz de un necaz actual pe care îl percepem foarte clar şi distinct. Cu toate acestea, un lucru de care râdem este deja un lucru pe care în mintea noastră l-am distrus. Henri Bergson, pe bună dreptate, constata că, dacă am vrea să definim comicul apropiindu-l de contrariul său, ar trebui să-l opunem graţiei, mai mult decât frumuseţii. El este mai curând rigiditate decât urâţenie[11]. Un trup inspiră comicul când mişcările lui sunt mecanice, rigide, aparent lipsite de viaţă. Comicul este prima poartă spre raţionalizarea sentimentelor prin faptul că detensionează sufletul, îl face să poată privi detaşat chiar şi o realitate înspăimântătoare. Drumul raţiunii, însă, dacă aceasta este în exces, poate provoca, cum bine constata Derrida în studiul său dedicat lui Descartes – *Cogito şi istoria nebuniei* –, o criză în care *raţiunea devine mai nebună ca nebunia*[12]. Cultivarea raţiunii, printr-o inhibiţie a instinctelor, reprezintă drumul regal spre moarte. Acest fapt a fost exprimat cu claritate de Friedrich Nietzsche atunci când considera că, dacă Socrate şi-ar fi urmat natura vicioasă pe care i-au intuit-o magii, ar fi avut o şansă mai mare să trăiască, poate ar fi ajuns un mare autor de tragedii sau, de ce nu, de comedii. Condus însă de raţionamentele filosofice, a ajuns la sinucidere, la cea mai nefericită moarte.

---

[10] Ibidem, p. 292.
[11] Henri Bergson, *Teoria râsului,* Institutul European Iaşi, 1992, p. 38.
[12] Jacques Derrida, *Scriitura şi diferenţa*, Editura Univers, Bucureşti, 1998, p. 98.

DIFERENȚE ÎN INTERACȚIUNEA PARASOCIALĂ DETERMINATE DE STILUL DE ATAŞAMENT

ANA DINULESCU

Differences in the parasocial interaction determined by the attachment style. Attachment theory was investigated as an alternative interpersonal theory for understanding how audience members form parasocial relationships with television personalities. Attachment theory posits that people develop relationships in either a secure or insecure fashion. We explored whether attachment styles influenced the extent to which individuals engage in parasocial interaction. A total of 115 students completed the parasocial scale and two attachment style questionnaires. Results provided evidence that attachment styles are related to parasocial behavior: Anxious-ambivalents were the most likely to form parasocial bonds, Avoidants were the least likely to develop such relationships, and Secures were in the middle, with the more mistrusting Secures showing a tendency to engage in parasocial interaction. The discussion focuses on the implications of these findings for the attachment process.

Exploring how people form attachments provides insight regarding how they experience close relationships and interact with significant others. In particular, the application of Bowlby's (1969, 1973, 1980) infant–parental attachment theory to subsequent adult relationships (e.g., Hazan & Shaver, 1987) has generated a wealth of information regarding the development and maintenance of romantic relationships. The primary purpose of this study was to examine the applicability of attachment theory to another context, parasocial interaction, and expand its scope to a mediated context. We begin by discussing research devoted to parasocial interaction and argue that attachment theory may provide a useful theoretical framework for this domain. Next, we provide a brief outline of the theoretical underpinnings of attachment theory and highlight the mental schemas, relational behavior and outcomes associated with three basic attachment styles (Secure, Avoidant, Anxious-ambivalent). We then present an empirical study and end by exploring the potential new insights learned about both parasocial interaction and the attachment process.

Key words: parasocial interaction; attachment style; media psychology.

După cum afirma David Giles în cartea sa, „Media Psychology"(2003), *psihologia audienței este punctul central de studiu al psihologiei media*. Nu se poate discuta despre nici un alt subiect legat de acest domeniu psihologic, fără a include aspecte referitoare la audiență.

McQuail (1997) sublinia modurile diverse în care audiența a fost prezentă în cercetarea din domeniul media si comunicare. Principalul fapt care face diferența este relația dintre audiență şi mediu, anume dacă audiența este văzută ca antecedentă mediului sau ca efect al acestuia. În primă instanță, audiența este

văzută ca un ***grup social prestabilit*** care este considerat pentru îndeplinirea scopurilor cercetării. În consecință, dacă nevoile grupului nu sunt îndeplinite de mediu, mediul nu se va forma. De exemplu, considerând ca audiență totalitatea bărbaților din mediul urban din România şi nevoile acestei audiențe, se poate constata că un mediu reprezentat de emisiunile de cosmetică de la TV nu se va constitui.

Al doilea mod în care a fost văzută audiența a fost ca ***răspuns la mediu***. Cel mai bun exemplu al acestui tip de audiență este suporterul de fotbal care urmăreşte meciurile din fotoliu şi nu participă niciodată la un meci pe stadion. În acest caz, mediul exista deja, fiind reprezentat de meciul de fotbal, şi, fără acesta, audiența nu ar fi existat.

O altă distincție importantă în ceea ce priveşte cercetarea psihologică a media este cea între ***audiența socială şi audiența media***, subliniind puterea mediului de a-şi crea propria audiență. Din perspectiva audienței media, am putea afirma că acel fan „de fotoliu" de mai sus şi-ar pierde interesul pentru sport dacă acesta ar dispărea de pe ecran. O perspectivă a audienței sociale, pe de altă parte, vede sportul televizat ca servind un scop catarctic. În concluzie, din această perspectivă, consumul de media este determinat de factori de personalitate şi atitudini îndelung susținute.

De mai mult de o jumătate de secol, cercetarea psihologică a început să se preocupe de probleme cum ar fi: modurile diferite în care oamenii procesează materialul media într-un anumit context, conceptul de audiență şi activismul său, modul în care contextul social, cultural şi istoric influențează percepția asupra media, ş.a. Pentru a înțelege un concept cheie şi de maximă noutate pentru psihologia media, şi anume interacțiunea parasocială, este necesară prezentarea principalelor **caracteristici ale cercetării în domeniul audienței media.**

În capitolul „Psihologia audienței media", David Giles subliniază tendința manifestată în ultimul timp de cercetarea în câmpul media. Autorul vorbeşte despre mutarea interesului de pe audiențe mari pe studiul spectatorului ca subiect uman randomizat, ale cărui răspunsuri la stimuli pot fi generalizate cu uşurință. De asemenea, acum se au în vedere audiențe mai condensate şi intepretări cu care acestea investesc textele media. Aceasta este o încercare de îndepărtare de la modelele „reducționiste", cum le numeşte Giles, şi de la noțiunea de comportament uman aşa cum era vazută de cercetarea anterioară. Cercetătorii au inclus în studiile lor variabile esențiale pentru felul în care media influențează oamenii, cum ar fi contextul socio-cultural şi istoric.

Un al doilea aspect de noutate pentru cercetarea media este schimbarea de interes de la metode cantitative la metode calitative, şi, de asemenea, paradigme de cercetare mai centrate pe utilizator. În psihologia media, acest fapt ar fi echivalent cu schimbarea de la studiul utilizatorului ca subiect random căruia i se măsurau răspunsurile la stimuli (care erau măsurate şi agregate cu alte răspunsuri ale altor subiecți) la studierea audiențelor şi a înțelesurilor cu care acestea investesc textele media.

Una dintre caracteristicile de bază ale noii mass-media – radio, TV, şi filme – este faptul că ele crează iluzia unei relaţii faţă în faţă cu interpretul. Condiţiile de răspuns la interpret sunt analoage cu acelea într-un grup bazat pe interacţiunea faţă în faţă. Cel mai îndepărtat şi ilustru om este cunoscut ca şi cum ar face parte din grupul de prieteni ai cuiva; acelaşi lucru este valabil în ceea ce priveşte un personaj dintr-o poveste care prinde viaţă într-unul dintre aceste medii într-un mod foarte viu. Această aparentă relaţie faţă în faţă între spectatorul media şi interpret se numeşte **interacţiune parasocială.**

În televiziune, în mod special, sunt puse la dispoziţie nuanţe de aparenţă şi gestică la care percepţia socială obişnuită este atentă şi pe baza cărora se stabileşte interacţiunea. Câteodată „actorul"- fie că e el însuşi sau joacă un rol ficţional – este văzut ca fiind implicat în relaţii. Deseori el se adresează spectatorului, vorbeşte ca şi cum ar conversa privat şi personal.

Acest *„simulacru de a da şi a primi conversaţional"* (Horton & Wohl, 1956, pag. 215) poate fi catalogat drept interacţiune parasocială.

Termenul „interacţiune parasocială" este folosit pentru a descrie relaţii unilaterale în care o parte ştie foarte multe lucruri despre cealaltă, dar relaţia nu este reciprocă (Ashe & McCutcheon,. 2001, pag.25). Primii care au propus termenul de interacţiune parasocială au fost Donald Horton şi Richard Wohl în 1956 în încercarea lor de a se referi la „noile media" care se dezvoltau rapid în acei ani, mai exact la televiziune, dar şi în încercarea de a sublinia comportamentul observabil diferit al audienţei.

O nouă experienţă pentru audienţe s-a născut odată cu începuturile televiziunii, în anii `50, şi anume o faţă care acompania vocea pe care o oferise radioul până la acea vreme. Ca urmare, un nou gen de televiziune a fost creat: show-ul „şuetă". Pe parcursul operei lor, Horton şi Wohl s-au aplecat cu precădere asupra acestui gen de show. În acest demers, în mare parte, ei au ignorat textul dramatic datorită existenţei unei caracteristici marcante – cum o numeau ei – a acestui gen de emisiuni: iluzia unei relaţii faţă în faţă între audienţă şi interpret (sau gazda emisiunii). Această relaţie aparent faţă în faţă a fost etichetată de către cei doi autori ca „interacţiune parasocială".

Expunerea la media presupune automat expunerea la acţiunea figurilor media. A face – despre oricare dintre aceste figuri media – o afirmaţie care implică un anumit nivel de a le cunoaşte este o „formă uşoară de interacţiune parasocială". (Giles, *Media Psychology*, 2003, pag. 125). Alte exemple de interacţiune parasocială sunt: a te declara îndrăgostit de un star dintr-un film, a bârfi despre staruri, a purta discuţii care implică atribuiri psihologice complexe despre figura media (de exemplu, a discuta divorţul dintre Prinţul Charles şi Lady Di). Interacţiunea parasocială înseamă a face presupuneri despre oameni pe care nu i-am cunoscut niciodată, dar pe care avem impresia ca îi cunoaştem prin intermediul media.

În studiul lor despre seriale de tip „soap-opera" efectuat pe populaţia britanică, McQuail, Blumner & Brown (1972) subliniază două caracteristici

principale ale interacțiunii parasociale, şi anume: *a ține companie* şi *a oferi identitate personală*. Prima funcție provine din faptul că oamenii încetează să se mai simtă singuri în timpul vizionării acestui tip de seriale. Identitatea personală este oferită de media prin intermediul interacțiunii parasociale deoarece oamenii folosesc informația extrasă atunci când vizionează seriale pentru a-şi înțelege propria viață, datorită faptului că se identifică cu personajele media, şi, deci, şi cu poveştile lor. Foarte important în înțelegerea fenomenului de interacțiune parasocială este distincția dintre doi termeni: *identificare* şi *interacțiune* (Rosengren & Windahl, 1972). Depăşind limitele psihanalizei, cercetătorii au ajuns la concluzia că, deşi oamenii se identifică cu figurile media, există şi cazuri când aceştia doar interacționează cu ele. Putem spune că interacțiunea parasocială este o sursă de companie alternativă, care are ca efecte negative deficiența socială şi dependența de televizor.

Teoria ataşamentului *se referă la întelegerea legăturii ce se formează in primii ani de viață între mamă şi copil, legatură care influențează ulterior întreaga viață a copilului.*

Această teorie s-a născut din etologie, psihologia dezvoltării şi o serie de discipline psihanalitice. Inițiatorii ei au fost Ainsworth şi Bowlby (1969).

Studiile lui Ainsworth au marcat începuturile unei schimbări critice de percepție asupra nou-născuților şi creşterii lor. Ainsworth a organizat şi a condus observații pe copii şi studii longitudinale asupra ataşamentului copiilor în primul an de viață. Ea a identificat trei patternuri comportamentale ale copiilor:

securely attached – ataşați ***securizat***,

insecurely attached – ataşați ***insecurizat***, cu doua paternuri comportamentale:

ataşați ***anxios-ambivalent***

ataşați ***evitant***

Continuând observațiile, Ainsworth a stabilit anumite asociații între stilurile de ataşament ale copiilor şi stilurile parentale ale mamelor. Premisa de la care pornea Ainsworth era aceea că mamele care răspund mai prompt nevoilor copiilor oferă o bază de siguranță acestora – copilul trebuie să ştie că nevoile lui primare sunt satisfacute, astfel el se va dezvolta bine şi va deveni autonom; în lipsa acestei satisfaceri el devine nesigur, iar comportamentul explorator este stopat.

J. Bowlby susținea ideea că un copil are nevoie de un ataşament susținut față de mama sau custodele său şi suferă grav dacă acest ataşament este întrerupt sau pierdut. De asemenea, autorul susține ideea conform căreia copiii care au suferit deprivări afective din partea mamei prezintă un risc crescut de a se îmbolnăvi fizic şi psihic, uneori nevindecabil.

Bowlby a introdus termenul de *„ataşament"* pentru a se referi în mod special la legătura copil–adult, ca o bază sigură şi pentru a o diferența de perspectivele teoriilor psihodinamice şi ale învățării.

Cercetările şi teoriile din ultimul deceniu au contribuit foarte mult la înțelegerea faptului că *este nevoie de un climat afectiv materializat prin ataşament securizat pentru ca un copil să dezvolte ulterior relații sănătoase* (Bowlby, 1969,

1973, 1980; Bretherton & Waters, 1985). De asemenea, s-a consemnat şi existența unui portret al ataşamentului sigur în relație ca prototip social. Este un sistem în care copilul a învățat, prin intermediul cooperării şi facilitării ataşamentului, să maximizeze beneficiile disponibile din şi prin interacțiunile lui. Din cauza contactului limitat în primii ani de viață cu sisteme care diferă dramatic de cel familial, un copil care este prins într-un astfel de sistem cu astfel de reguli va lupta să îi includa şi pe alții în el şi, o data cu ei, şi mediul. Încă din primul an de viață, calitatea ataşamentului copil–părinte se dezvoltă şi este menținută prin tentative mutuale de cooperare între parteneri. În copilăria timpurie aceste semnale sunt neaparat iminente, specifice, situaționale şi nonverbale. Pe măsură ce copilul se dezvoltă şi achizitionează noi abilități, există o corespondență ridicată între acestea şi cerințele mediului. În cele din urmă, relația evoluează în ceea ce Bowlby numeşte „un parteneriat corect", în care copilul devine conştient de scopurile ataşamentului şi de strategiile care îi sunt la îndemână pentru a-l obține. Această conştientizare este reflectată mai târziu în abilitățile copilului de a-şi organiza şi coordona propria existență cu scopuri, aşteptări şi cerințe care sunt în acord cu figurile ataşamentului.

Pentru a obține o *interacțiune cooperantă* cu figura de ataşament, este nevoie de o implicare gradată. În acelaşi timp, este nevoie şi de o sensibilizare a figurii ataşamentului cu privire la capacitatea şi nevoia copilului de organizare, de adoptarea unei strategii care să faciliteze adaptarea copilului la noile cerințe ale mediului şi de menținerea unui climat afectiv pozitiv. În contextul unui ataşament securizat, figurile de ataşament îşi exprimă gradual expectațiile, urmărind cu atenție abilitățile copilului de recunoaştere, interpretare şi răspuns la cerințe. Astfel, orice element de stres care ar putea apărea este minimalizat. Ca o consecință, copilul continuă să beneficieze la maximum şi să aibă cât mai puțin de suferit de pe urma extinderii relațiilor sale.

În acest context istoric interacțional, copilul dezvoltă legături afective puternice. Freud se referea la acestea ca fiind prototipurile viitoarelor relații de dragoste. Bowlby şi alții au păstrat noțiunea de prototip şi implicațiile sale, însă au vorbit despre ataşament în termeni de modele de lucru şi lumi predictive. Aceste metafore se referă atât la sistemul de aşteptari al copilului, cât şi la cel al părintelui, la credințele, sentimentele despre ei înşişi, unul despre celălalt si fiecare despre lume, bazate pe experiența anterioară. Potrivit acestui punct de vedere, constructele şi modelele inițiale ale copilului referitoare la figurile de ataşament au legătură cu istoricul experiențelor cu aceste figuri.

Natura şi fațetele modelelor interne de lucru ale ataşamentului au fost în mod repetat definite în literatura de specialitate (Main et al, 1985), iar cele mai recente concepte de organizare, reorganizare şi dezorganizare în legătură cu ataşamentul au fost evaluate de foarte mulți cercetători (Crittenden, 1990; Schuengel & Bakermans – Kranenburg, 1999). Separarea îndelungată, pierderea, absența şi indisponibilitatea emoțională a celor apropiați copilului sunt considerate a fi foarte importante în conținutul acestor modele interne de lucru şi influențează în mod

particular procesele de organizare şi reorganizare. Astfel, pot rezulta procese defensive ce influenţează modul cum copiii percep şi îşi amintesc experienţele personale (Main et al., 1985).

Modelul intern rezultat al sinelui şi al altora este apoi utilizat ca bază în dezvoltarea unor strategii de conducere a relaţiei cu figura de ataşament şi în intepretarea comportamentului în desfăşurare (actual) al mamei (Bretherton, 1990; Fonagy & co, 1997). Modelele reprezentative interne sunt văzute ca dinamice şi într-o stare de reorganizare constantă. Dacă există schimbări substanţiale, modelele comportamentale şi cele mentale pot deveni dezorganizate, iar pentru copilul care nu are un model coerent pe baza căruia să interpreteze situaţia prezentă, dezorganizarea poate fi o explicaţie mai plauzibilă decât reorganizarea. Asemenea copii sunt frecvent diagnosticati cu probleme nerezolvate cum ar fi pierderea mamei, traume mai vechi, maltratare sau provenind din familii în care mama are o depresie foarte gravă (Main & Hesse, 1990; Main & Solomon, 1990).

Explorarea modului în care oamenii formează relaţii ne oferă un insight despre modul cum ei experimentează relaţii şi interacţionează cu persoanele semnificative. În mod particular, aplicaţiile teoriei ataşamentului copil-părinte (Bowlby, 1969,1973, 1980) în cadrul relaţiilor stabilite ulterior de adult (de exemplu, Hazan & Shaver, 1987) a generat o mare cantitate de informaţii în ceea ce priveşte formarea şi menţinerea relaţiilor de cuplu, şi nu numai. Recent, cercetarea din domeniul psihologiei media şi-a pus problema dacă tipul de ataşament are repercusiuni şi asupra fenomenelor din câmpul său de studiu. Pornind de la acestă dilemă, cercetătorii din domeniul media au extras fenomene specifice media, oprindu-se asupra unuia dintre cele mai importante, şi anume interacţiunea parasocială. Prin acest demers, cercetarea a adus o mare contribuţie teoriei ataşamentului, extinzându-i aplicabilitatea şi asupra contextelor mediate. Cole & Leets (1999) afirmau faptul că *„teoria ataşamentului poate furniza un bun cadru teoretic pentru domeniul interacţiunii parasociale”*.

La început, relaţiile parasociale erau văzute ca satisfacerea nevoii de interacţiune resimţită de anumiţi indivizi, ale căror nevoi sociale primare nu erau atinse (Nordland, 1978). În urma cercetărilor întreprinse, experţii media au concluzionat faptul că individul interacţionează cu figura media relativ în aceeaşi manieră în care ar fi format o relaţie cu un prieten. În consecinţă, relaţiile parasociale au rol de a oferi companie prin intermediul unei interacţiuni simultate cu figura media. În acest cadru, Koenig şi Lessan (1985) au descoperit faptul că telespectatorii vedeau personalitatea TV preferată ca fiind la fel de apropiată ca o cunoştiinţă, dar nu la fel de apropiată ca un prieten. În consecinţă, autorii citaţi anterior au propus ca interacţiunea parasocială să fie numită „cvasi-prietenie” pentru telespectator. Legat de acest fapt, Rubin et al. (1985) au emis ipoteza că interacţiunea parasocială rezultă din singurătate, însă nu au găsit o legătură semnificativă între acest fenomen şi interacţiunea parasocială (vezi şi Tsao, 1996). Mai curând, descoperirile lor au indicat că aceste interacţiuni sociale imaginare rezultă din percepţia telespectatorului asupra figurii media ca fiind reală şi similară.

Interacţiunea parasocială este acum privită ca un efect al implicării afective interpersonale cu personalitatea media (Rubin & Perse, 1987).

În consecinţă, această direcţie de cercetare a fost fundamentată teoretic într-un cadru de dezvoltare relaţională (Rubin & Perse, 1987; Rubin & Perse, 1989). După cum notau Rubin şi Perse (1989), este posibil ca oamenii să folosească aceleaşi procese conitive atât pentru contextul mediat cât şi pentru cel interpersonal. În mod particular, trei teorii oferă explicaţii asupra formării relaţiilor parasociale. Una este *Teoria Reducerii Incertitudinii* (Berger, 1986; Berger & Calabrese, 1975), care statutează faptul că relaţiile se dezvoltă în timp prin intermediul unui proces de mărire a certitudinii. Pe măsură ce incertitudinea se reduce, creşte plăcerea. Relaţiile sunt fundamentate de procese de învăţare şi de posibilitatea de prezicere a comportamentului celuilalt. Referindu-ne la procesele de interacţiune parasocială, cu cât spectatorul îşi reduce incertitudinea asupra figurii media, cu atât, vor percepe-o din ce în ce mai mare intimitate cu personalităţile media, iar acestea din urmă vor fi mult mai plăcute. În al doilea rând, şi în mod similar, asupra relaţiilor parasociale acţionează *Teoria Constructelor Personale* (Delia, O'Keefe, & O'Keefe, 1982; Kelly, 1955). Aceasta afirmă faptul că spectatorii aplică propriul sistem de constructe interpersonale în contextul parasocial al formării relaţiilor (Rubin & Perse, 1989). Prin utilizarea acestui sistem de constructe, oamenii înţeleg lumea (Kelly, 1959). Cea de-a treia teorie care acţionează în contextul media la fel ca în cel interpersonal este *Teoria Schimbului Social* (Homans, 1961; Thibaut & Kelley, 1959). Aceasta oferă o valoare explicativă interacţiunii parasociale, prin conectarea intimităţii şi a importanţei relaţiei parasociale cu o regulă de tip „cost şi recompensă". Cu alte cuvinte, oamenii încearcă să primească plăcere şi să evite durerea. Costurile se referă la ruşine, anxietate, şi efort crescut – fizic sau mental, în timp ce, prin recompensă, autorii înţeleg orice este considerat plăcut de către individ. O relaţie parasocială are, conform acestui sistem, o recompensă ridicată şi un cost scăzut. În timp ce cercetătorii (e.g., Perse & Rubin, 1989) au demonstrat aplicabilitatea acestor teorii în înţelegerea naturii interacţiunii parasociale, studiul de faţă îşi propune să suprapună un alt cadru relaţional asupra interacţiunii mediate, şi anume *Teoria Ataşamentului.*

Cercetarea recentă sugerează faptul că Teoria Ataşamentului poate fi aplicată unei varietăţi largi de relaţii non-intime şi non-romantice. De exemplu, cercetarea a demonstrat că Teoria Ataşamentului este utilă în înţelegerea relaţiilor în mediu organizaţional (Hardy & Barkham, 1994). De asemenea, a fost demonstrată aplicabilitatea sa în cadrul dezvoltării credinţelor religioase (Kirkpatrick & Shaver, 1992). Studierea proceselor de ataşament în asemenea contexte poate oferi un *insight* în ceea ce priveşte modul cum nevoile relaţionale au un impact asupra relaţiilor sociale din perspectivă compensatorie. Este posibil ca indivizii cu ataşament insecurizat să încerce să-şi satisfacă nevoia relaţională printr-o varietate de debuşee sociale, spre deosebire de cei cu securizaţi afectiv. În sprijinul acestei ipoteze, amintim cercetarea lui Kirkpatrick, care sugerează că implicarea religioasă

poate avea o funcţie compenastorie pentru indivizii atasaţi insecurizat (Kirkpatrick, 1997; Kirkpatrick & Shaver, 1990).

Afirmaţia conform căreia relaţiile parasociale funcţioneaza în acelaşi mod ca şi cele din „viaţa reală" în termenii comportamentului de ataşament, este susţinută de numeroase motive, pe care le vom expune în continuare. Relaţiile cu personalităţile TV expun, într-o mare măsură, cele trei proprietăţi ale ataşamentului identificate de Weiss (1982, 1991). În primul rând, indivizii vor încerca să reducă distanţa dintre ei şi figura de ataşament, ceea ce în termenii lui Weiss se numeşte *„Căutarea Proximităţii"*. Cercetarea din domeniu a demonstrat că oamenii se informează permanent asupra personalităţilor media care îi interesează, nu numai prin colectarea de informaţii (Ferguson, 1992) ci şi prin rearanjarea propriului program în funcţie de ora de difuzare a programului TV sau prin înregistrarea pe casete video a acestuia (Rubin & Bantz, 1989). Uneori, există chiar încercări de contactare a figurii media prin scrisori sau faţă în faţă (Leets, DeBecker & Giles, 1995). În al doilea rând, prezenţa figurii de ataşament ar trebui să inducă senzaţie de securitate, proprietate numită de Weiss *„Bază Sigură"*. Din păcate, cercetarea directă asupra felului cum oamenii integrează relaţiile interpersonale în vieţile proprii, este aproape inexistentă (Turner, 1990). Cu toate aceste, studiile au demonstrat că oferirea de companie este un motiv foarte des prezent în cazul a multiple tipuri de telespectatori (Caughey, 1984; Perloff & Krevans, 1987; Rubin,1983). În completare, Perse (1990) a descoperit că, printre alte variabile, a se simţi fericit în timp ce vizionează ştirile este un indicator semnificativ pentru interacţiunea parasocială cu un prezentator de ştiri. În al treilea rând, ar trebui să existe o anumită formă de protest atunci când separarea de figura de ataşament este iminentă – proprietate numită de Weiss *„Protestul la Separare"*. De exemplu, postul de televiziune ABC a transmis în timpul anilor 1994-1995 serialul numit „Aşa-zisa mea viaţă" (Herskovitz & Zwick, 1993). Acest serial a primit valuri de critici şi a avut mii de fani dedicaţi, dar după doar 19 episoade a fost oprită difuzarea sa. Un grup format din telespectatori, care se autointitula „Operaţiunea Menţinerea în Viaţă" a organizat o campanie acerbă de salvare a serialului (Blais, Kreng, & Martelli, 1995). Indiscutabil, acesta este un exemplu de protest la separare.

De obicei, ataşamentul faţă de figurile parasociale apare ca o oglindă a ataşamentului faţă de oameni adevăraţi, „în carne şi oase". Prin această cercetare încercăm relevarea felului cum ataşamentul este legat de interacţiunea parasocială. Pornim de la presupunerea că, examinând interacţiunea parasocială dintr-o perspectivă a teoriei ataşamentului, vom putea descoperi noi perspective ale acestui fenomen cvasi-relaţional. Mai important, sperăm că o asemenea investigaţie va contribui la o mai bună înţelegere a implicării proceselor de ataşament în relaţiile non-intime.

Pornind de la aceste concluzii, cercetarea de fată îşi propune să releve următoarele aspecte: aplicabilitatea Teoriei Ataşamentului în contexte relaţionale non-romantice, cu precădere în contextul interacţiunii parasociale; relaţia dintre

stilurile de ataşament şi interacțiunea parasocială; în ce măsură stilurile de ataşament determină implicarea în interacțiunea parasocială.

METODA

Participanți

Un total de 113 subiecti au luat parte la cercetare. Participanții au fost aleşi din baza de date Yahoo! România existentă la data de 20 noiembrie 2005. Vârsta medie a populației este de 31 de ani. Utilizatorii Yahoo! România sunt în proporție de 63 % de sex masculin şi 37 % de sex feminin. Au fost aleşi primii 20 din fiecare literă, în funcție de litera cu care începea id-ul lor. Au fost trimise 300 de e-mailuri, dintre care un număr de 117 subiecți au acceptat sa participe la studiu. Dintre aceştia, 50 de sex masculin şi 63 de sex feminin. Vârsta participanților a fost cuprinsă între 17 şi 43 de ani, cu o medie de 28 de ani. Din studiu au fost excluşi 4 subiecți care au declarat că „nu se uită la televizor".

Instrumente

Scala de Interacțiune Parasocială

Gradul în care participanții s-au aflat în relație cu personalitatea TV preferată a fost măsurat cu Scala de Interacțiune Parasocială creată de Rubin (Rubin et al., 1985) şi modificată de Cole & Leets (1999). Scala inițială era compusă din 20 de itemi şi măsura relațiile participanților cu prezentatorii locali de ştiri (Rubin, 1994). Au fost înlocuite sintagmele care făceau referire la prezentatori de ştiri cu fraze referitoare la „personalitatea TV preferată". Scala de interacțiune parasocială a fost revizută şi adaptată pentru diverse genuri de media (de exemplu, seriale soap-opera, ştiri locale sau teleshoping). Itemii din scală au fost măsurați pe o scală Likert cu 5 puncte, unde 1 reprezenta *dezacord puternic* şi 5 reprezenta *acord puternic.* De asemenea, scala include o întrebare deschisă în care se cerea participanților să identifice personalitatea TV preferată.

Cole şi Leets (1999) au pornit de la scala lui Rubin (1994) care conține 20 de itemi, şi au măsurat modul în care aceştia încarcă **factorul interacțiune parasocială**. Scree-plotul a indicat că un factor singular reprezintă cel mai bine datele, pentru varianță de 30% (eigenvalue= 5.97) – vezi anexa 2. Cu toate aceastea, autorii citați anterior au eliminat 6 itemi care încărcau factorul cu mai putin de .40, deoarece aceşti itemi erau indicatori slabi ai implicării parasociale în contextul propus (implicarea parasocială cu personalitatea TV preferată). Analiza de itemi (Spector, 1992) a susținut la rândul ei eliminarea acestor itemi, bazându-se pe rezultatele corelației inter-itemi şi ale procedurii „alfa dacă itemul e şters".

Validitatea celor 14 itemi rămaşi a fost satisfăcătoare (α =.87), şi, în concordanță cu practicile standard, a fost făcută media răspunsurilor la aceşti itemi pentru fiecare participant (Rubin, 1994). Scorul mediu al interacțiunii parasociale pentru eşantion a fost 3.27 pe scala de 5 puncte (min = 1.8; max = 4.8). Majoritatea

personalităţilor TV alese a fost persoanje de sitcom (67.6%), urmate de personaje din drame (14.9%), vedete de film (5.4%), desene animate (5.4%), gazde de talk-show (4.1%) şi comedianţi (2.7%).

Itemii Scalei de Interacţiune Parasocială (adaptat după Auter, 1992; Rubin, Perse & Powell, 1985)

		Unidimensional factor loading
18.	I think my favorite TV personality is like an old friend.	.73
7.	My favorite TV personality makes me feel comfortable, as if I am with friends.	.73
13.	My favorite TV personality seems to understand the things I know.	.70
12.	If my favorite TV personality appeared on another television program, I would watch that program.	.67
10.	My favorite TV personality keeps me company when his or her program is on television.	.65
17.	I would like to meet my favorite TV personality in person.	.64
9.	I like hearing the voice of my favorite TV personality in my home.	.64
6.	I like to compare my ideas with what my favorite TV personality says.	.63
5.	When I'm watching the program my favorite TV personality is on, I feel as if I am part of the group.	.62
16.	I miss seeing my favorite TV personality when his or her program is not on.	.60
15.	If there were a story about my favorite TV personality in a newspaper or magazine, I would read it.	.55
20.	I am not as satisfied when other characters replace or overshadow my favorite TV personality.	.52
11.	I look forward to watching my favorite TV personality's show.	.45
3.	When my favorite TV personality shows me how he or she feels about some issue, it helps me make up my own mind about the issue.	.45
8.	I see my favorite TV personality as a natural, down-to-earth person.	.44
14.	I sometimes make remarks to my favorite TV personality during their program.[a]	.38
4.	I feel sorry for my favorite TV personality when he or she makes a mistake.[a]	.29
1.	The program my favorite TV personality is on shows me what the person is like.[a]	.28
19.	I find my favorite TV personality to be attractive.[a]	.28
2.	When my favorite TV personality jokes around with other people it makes the program they are on easier to watch.[a]	.24
Eigenvalue		5.97
Percentage of variance		29.83

[a]These items were eliminated during reliability screening. Overall scale reliability on the remaining 15 items was alpha = .87. The item numbers correspond to their use in prior research.

Scala de Ataşament

Pentru studiul de faţă a fost folosită Scala de Ataşament elaborată de Cole & Leets (1999). Autorii citaţi au pornit de la Scala de Ataşament cu 15 itemi elaborată Freeney & Noler (1992), care cuprinde 3 subscale: Scala Stil Evitant, Scala Stil Anxios-ambivalent şi Scala Securizat. Screeningul iniţial nu a determinat

validitatea scalei, mai concret, validiatea celor 5 itemi creați pentru măsurarea dimensiunii „anxios-ambivalent" a fost marginal acceptabilă (α = .75), în timp ce validitățile itemilor ce reprezentau dimensiunile „evitant" (α = .65) şi „securizat" (α = .50) erau inacceptabile. Eliminarea de itemi din aceste subscale nu a crescut validitatea testului. În consecință, Cole şi Leets au supus scala de 15 itemi unei analize factoriale folosind metoda componentei de principiu prin rotație varimax. Scree-plotul a arătat că o soluție cu 3 factori reprezentă cel mai bine datele. Itemii ce încărcau factorii cu mai puțin de .40 au fost eliminați. Rezulatele sunt consistente cu scopul scalei (vezi anexa 3) extrăgând trei dimensiuni de atașament:

Anxios-Ambivalent (eigenvalue=3.71, varianță procentuală= 24.80)
Securizat (eigenvalue= 2.61, varianță procentuală= 17.50)
Evitant (eigenvalue= 1.27, varianță procentuală= 8.50)

Scala de atașament

Attachment style scale items (Feeney & Noller, 1992)

Items		Factor loadings of attachment scale items			Feeney & Noller's classification
		Factor 1 Anxious-ambivalent	Factor 2 Secure	Factor 3 Avoidant	
6.	I often worry that my partner won't want to stay with me.	.80	−.03	.14	Ambivalent
13.	I often worry that my partner doesn't really love me.	.76	.04	.20	Ambivalent
15.	I often don't worry about being abandoned.	−.76	.15	−.01	Secure
14.	I want to merge completely with another person.	.59	.03	−.18	Ambivalent
2.	Sometimes people are scared away by my wanting to be too close to them.	.58	.42	.32	Ambivalent
5.	I find that others are reluctant to get as close as I would like.	.58	−.03	.36	Ambivalent
9.	I find it relatively easy to get close to others.	−.19	.74	−.11	Secure
12.	I don't often worry about someone getting too close to me.	.03	.71	.11	Secure
8.	I am somewhat uncomfortable being close to others.	.13	−.61	.26	Avoidant
4.	I am nervous when anyone gets too close.	.16	−.60	.44	Avoidant
3.	Love partners often want me to be more intimate than I feel comfortable being.	−.16	−.53	.16	Avoidant
1.	I find it difficult to depend on others.	.15	−.03	.81	Avoidant
11.	I feel comfortable depending on other people.	−.02	.24	−.78	Secure
10.	I find it easy to trust others (reverse scoring).	.02	−.42	.45	Avoidant
7.	I feel comfortable having other people depend on me.*	−.21	.14	.01	Secure
Eigenvalue		3.71	2.61	1.27	
Percentage of variance		24.80	17.50	8.50	
Generalized reliability of factor scores		0.93	0.96	0.86	

* This item was eliminated during reliability screening. The item numbers correspond to their use in prior research.

Procedura

La cercetare au participat 113 subiecți. Prima fază a fost constituită de trimiterea unui e-mail, prin care li se cerea participanților să completeze un chestionar referitor la vedeta TV preferată. E-mailul a avut ataşat chestionarul compus din cele două scale, cea de interacțiune parasocială şi cea de ataşament, precum şi întrebări demografice. Completarea chestionarului a durat in medie 5 minute. Secvența scalelor s-a realizat astfel încât a fost prevenită influența ce putea fi exercitată asupra răspunsurilor din scala de interacțiune parasocială de conştiința participanților despre propriul stil de ataşament, cu alte cuvinte, scala de interacțiune parasocială a fost prezentată înaintea celei de ataşament.

Rezultate

Datele culese şi supuse prelucrării reclamă aplicarea unor proceduri statistice inferențiale, care urmăresc evidențierea variației comportamentale pe grupuri de comparație constituite conform criteriilor discutate mai jos. Datele statistice au fost supuse unei analize pe două niveluri: analiza statistică descriptivă şi testarea ipotezelor, în conformitate cu obiectivele empirice şi teoretice propuse.

Consistența internă a Scalei de Interacțiune Parasocială

Gradul în care participanții s-au aflat în relație cu personalitatea TV preferată a fost măsurat cu Scala de Interacțiune Parasocială creată de Rubin (Rubin et al., 1985) şi revizută de Cole & Leets (1999). Scala de Interacțiune Parasocială folosită pentru acest studiu a fost tradusă din limba engleză, având la bază forma revizută. Pornind de la acest fapt, a apărut nevoia investigării validității acestei scale. Pentru aceasta, primul demers întreprins a fost *calcularea consistenței interne a scalei de interacțiune parasocială*. Pentru realizarea acestui demers, a fost calculat coeficientul *alfa chronbach*. În primă fază, acest coeficient a fost calculat pentru întreaga scală, pentru cei 14 itemi ai săi luați în totalitate. După cum se poate observa din tabelul 1, valoarea obținută este semnificativă (α= .789).

TABELUL 1

R E L I A B I L I T Y A N A L Y S I S – S C A L E (A L P H A)

Reliability Coefficients
N of Cases = 104.0 N of Items = 14
Alpha = .7899

În varianta propusă de Cole şi Leets, validitatea celor 14 itemi rămaşi a fost α =.87. Având în vedere diferența dintre această valoare şi cea obținută de studiul de față, s-a recurs la calcularea coeficientului alfa chronbach prin metoda corelației inter-itemi şi a procedurii „alfa dacă itemul e şters”. Din

rezultatele acestei analize s-a desprins concluzia că itemul 6 trebuie modificat, în consecință s-a realizat acest demers.

TABELUL 2. Item-total Statistics

	Scale Mean if Item Deleted	*Scale Variance if Item Deleted*	*Corrected Item. Total Correlation*	*Alpha if Item Deleted*
ITEM 1	44.8558	58.5906	.5300	.7697
ITEM 2	45.7212	60.7467	.2162	.7954
ITEM 3	45.3654	55.7875	.4968	.7689
ITEM 4	45.0673	58.1022	.4959	.7707
ITEM 5	46.3846	53.9089	.5547	.7626
ITEM 6	45.4615	61.0276	.1342	.8104
ITEM 7	45.6635	56.6138	.5582	.7650
ITEM 8	45.0865	60.6235	.4574	.7763
ITEM 9	44.7981	63.0171	.3424	.7842
ITEM 10	44.9423	64.6763	.1071	.7962
ITEM 11	45.0673	58.1022	.4959	.7707
ITEM 12	46.2788	52.9992	.4708	.7734
ITEM 13	45.3365	58.0119	.4891	.7710
ITEM 14	45.9712	55.4069	.6006	.7605

Reliability Coefficients 14 items
Alpha = .7899
Standardized item alpha = .8081

După reformularea itemului 6, am calculat din nou coeficientul alfa chronbach prin metoda corelației inter-itemi şi a procedurii „alfa dacă itemul e şters”, obținând rezultatele din tabelul 3.

TABELUL 3. Item-total Statistics

	Scale Mean if Item Deleted	*Scale Variance if Item Deleted*	*Corrected Item. Total Correlation*	*Alpha if Item Deleted*
ITEM 1	45.2500	62.9078	.5255	.8151
ITEM 2	46.1154	64.4137	.2515	.8352
ITEM 3	45.7596	62.6698	.3494	.8274
ITEM 4	45.4615	61.0276	.5857	.8104
ITEM 5	46.7788	59.5720	.4723	.8184
ITEM 6	45.4615	61.0276	.5857	.8104

	Scale Mean if Item Deleted	*Scale Variance if Item Deleted*	*Corrected Item. Total Correlation*	*Alpha if Item Deleted*
ITEM 7	46.0577	60.4238	.5831	.8099
ITEM 8	45.4808	64.6987	.4786	.8189
ITEM 9	45.1923	67.0695	.3788	.8247
ITEM 10	45.3365	67.6041	.2273	.8309
ITEM 11	45.4615	61.0276	.5857	.8104
ITEM 12	46.6731	58.6105	.4034	.8287
ITEM 13	45.7308	60.5870	.6008	.8091
ITEM 14	46.3654	58.7778	.6499	.8046

Reliability Coefficients 14 items
Alpha = .8291
Standardized item alpha = .8419

Rezultatele acestui demers, după cum se poate observa în tabelul 3, au condus la extragerea concluziei că alfa nu poate fi mărit prin renunțarea la itemi sau prin modificarea altor itemi. În consecință, toți cei 14 itemi propuşi de Cole şi Leets au fost păstrați în chestionar.

În concordanță cu practicile standard, a fost făcută media răspunsurilor la aceşti itemi pentru fiecare participant (Rubin, 1994). Scorul mediu al interacțiunii parasociale pentru eşantion a fost 3.43 pe scala de 5 puncte (min = 1.7; max = 4.6). Aceste rezultate pot fi observate în tabelul 2.

În ceea ce priveşte categoriile în care pot fi incluse alegerile făcute de participanți, acestea sunt sunt în număr de 6, după cum urmează: majoritatea personalităților TV alese a fost reprezentată de prezentatori de emisiuni de divertisment (49.6%), urmate de gazde de talk-show (24.9%), actori (9.4%), desene animate (6.4%), cântăreți (5.1%) şi comedianți (4.6%).

Analiza factorială a scalei de interacțiune parasocială

Cole şi Leets (1999) au pornit de la scala lui Rubin (1994) care conține 20 de itemi, şi au măsurat modul în care aceştia încarcă factorul interacțiune parasocială. Scree-plotul a indicat că un factor singular reprezintă cel mai bine datele, pentru varianță de 30% (eigenvalue= 5.97) – vezi Anexa 2. Cu toate aceastea, autorii citați anterior au eliminat 6 itemi care încărcau factorul cu mai putin de .40, deoarece aceşti itemi erau indicatori slabi ai implicării parasociale în contextul propus (implicarea parasocială cu personalitatea TV preferată). Analiza de itemi (Spector,1992) a susținut la rândul ei eliminarea acestor itemi, bazându-se pe rezultatele corelației inter-itemi şi ale procedurii „alfa dacă itemul e şters".

Pornind de la diferența prezentă în valoarea coeficientului alfa între cel calculat de Cole şi Leets (1999) şi cel reieşit din datele studiului de față, a

apărut în mod logic următoarea asumpție: este posibil ca itemii traduşi să nu mai încarce un singur factor, ci mai mulți. Pentru investigarea acestei asumpții a fost realizată analiza factorială a scalei de interacțiune parasocială. Pentru atingerea acestui scop a fost folosită metoda componentei de principiu prin rotație varimax. Scree-plotul a arătat că o soluție cu 5 factori reprezentă cel mai bine datele. Itemii ce încărcau factorii cu mai puțin de .35 au fost eliminați. In concluzie, pot fi extrase 5 dimensiuni de interacțiune parasocială (vezi tabelul 4):

TABELUL 4. Total Variance Explained

	Rotation Sums of Squared Loadings	*% of Variance*	*Cumulative %*
Component	*Total*		
1	3.181	22.723	22.723
2	2.655	18.961	41.684
3	2.255	16.110	57.795
4	1.870	13.360	71.154
5	1.813	12.953	84.107

În ceea ce privește încărcarea factorilor de către cei 14 itemi ai scalei, aceasta a fost realizată în modul următor (vezi tabelul 5):

TABELUL 5. Rotated Component Matrix

	1	2	3	4	5
ITEM 1		.860			
ITEM 2	-.480		.518	-.493	
ITEM 3	.783				.406
ITEM 4	.910				
ITEM 5		.747			.392
ITEM 6	.888				
ITEM 7			.883		
ITEM 8			.916		
ITEM 9				.789	
ITEM 10	-.607			.702	
ITEM 11		.566		.436	
ITEM 12					.777
ITEM 13		.805			
ITEM 14					.742

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Rotation Method: Varimax with Kaiser Normalization a Rotation converged in 10 iterations.

Pornind de la observaţia făcută anterior s-a trecut la pasul următor, şi anume analiza caracteristicilor comune itemilor ce încărcau acelaşi factor. În urma acestui demers, cei 5 factori au putut fi denumiţi după cum urmează:

Identitate individuală (eigenvalue =3.18, varianţă percentuală =22.72)
Contactul direct (eigenvalue =2.65, varianţă percentuală =18.96)
Companie (eigenvalue =2.25, varianţă percentuală =16.11)
Expunerea la media (eigenvalue =1.87, varianţă percentuală =13.36)
Identificare (eigenvalue =1.81, varianţă percentuală =12.95)

În continuare va fi prezentat fiecare factor, relevându-se încărcătura sa psihologică.

Factorul 1. Identitate individuală – McQuail, Blumner & Brown (1972) subliniază funcţia interacţiunii parasociale de *a oferi identitate personală*. Aceasta provine din faptul că oamenii încetează să se mai simtă singuri în timpul vizionării acestui tip de seriale. Identitatea personală este oferită de media prin intermediul interacţiunii parasociale deoarece oamenii folosesc informaţia extrasă atunci când vizionează seriale pentru a-şi înţelege propria viaţă, datorită faptului că se identifică cu personajele media, şi, deci, şi cu poveştile lor. Itemii care încarcă acest factor se referă la stări subiective trăite în timpul interacţiunii cu personalitatea TV preferată. Itemul 10 este interpretabil în termenii identităţii personale dacă este luată în considerare încărcătura sa negativă.

Factorul 2. Contact direct – Cel de-al doilea factor a fost interpretat în termeni de încercare de realizare a contactului cu personalitatea TV preferată. Acest factor nu este un predictor al faptului că pe viitor va exista o astfel de încercare, fiind doar un indicator al predispoziţiei către contact direct. Itemii care încarcă acest factor cuprind implicit asumpţia făcută de către spectator că personalitatea TV preferată este parte din viaţa cotidiană, acest fapt făcând posibil contactul.

Factorul 3. Companie – McQuail, Blumner & Brown (1972) subliniază caracteristica interacţiunii parasociale de *a ţine companie*. Putem spune că interacţiunea parasocială este o sursă de companie alternativă, care are ca efecte negative deficienţa socială şi dependenţa de televizor. Itemii care încarcă factorul 3 implică senzaţia resimţită de subiect că face parte dintr-un grup atunci când se expune la media, că este ca şi cum ar fi împreună cu prietenii.

Factorul 4. Expunerea la media – Acest factor a fost interpretat în termeni de expunere la media. Cu alte cuvinte, apare din nou disputa asupra provenienţei fenomenului de interacţiune parasocială: audienţa este creatoarea mediului sau mediul este generator de audienţă. Itemii care încarcă acest factor implică disponibilitatea spectatorului de a se expune la noi media datorită interacţiunii parasociale cu personalitatea TV preferată.

Factorul 5. Identificare – Foarte important în înţelegerea felului cum interacţiunea parasocială îşi exercită această funcţie este distincţia dintre doi termeni: *identificare* şi *interacţiune* (Rosengren & Windahl, 1972). Depăşind limitele psihanalizei, cercetătorii au ajuns la concluzia că, deşi oamenii se identifică cu figurile media, există şi cazuri când aceştia doar interacţionează cu ele.

Analiza factorială a relevat faptul că, după traducere, structura factorială a scalei de interacţiune parasocială s-a modificat. Posibilitatea utilizării în cercetări viitoare a acestei structuri cu 5 factori este o consecinţă firească.

Diferenţe determinate de sex

Nu au fost găsite diferenţe semnificative determinate de sex în ceea ce priveşte interacţiunea parasocială sau stilurile de ataşament. Nu au fost relevate efecte de interacţiune între stilurile de ataşament în termeni de interacţiune parasocială.

Diferenţierea pe grupe de vârstă a interacţiunii parasociale

Spectrul mare al vârstelor participanţilor (de la 17 la 54 de ani) a condus spre necesitatea studierii diferenţelor care apar pe grupe de vârstă. Pentru aceasta au fost folosite proceduri statistice de extragere a claselor, reieşind 5 grupe de vârstă (vezi tabelul 5), astfel:

Grupa 1 -> 17- 22 ani
Grupa 2 -> 22- 28 ani
Grupa 3 -> 29- 39 ani
Grupa 4 -> 40- 43 ani
Grupa 5 -> 44-54 ani

După cum se poate observa în tabelul 6, au fost comparaţi subiecţi de diferite vârste, participanţi la studiul de faţă, grupaţi în 5 categorii în funcţie de intervalul de vârstă în care se încadrau. Analiza de varianţă unifactorială a relevat o diferenţă semnificativă între cele 5 grupuri, **F(4,111)= 29.63, p< 0.001**.

TABELUL 6

ANOVA

PI

	Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
Between Groups	4567.030	4	1141.758	29.631	.000
Within Groups	4122.934	107	38.532		
Total	8689.964	111			

Astfel, participanții din grupa 1 de vârstă au manifestat un nivel al interacțiunii parasociale semnificativ mai mic decât toate cele patru grupe de vârstă. Participanții din grupa 2 şi grupa 3 au manifestat nivele ale interacțiunii parasociale semnificativ mai mici decât cei din ultima grupă de vârstă.

Discuții

Scopul principal al acestui studiu a fost să examineze aplicabilitatea teoriei ataşamentului şi într-un alt context, cel al interacțiunii parasociale şi să extindă spectrul acesteia într-un context mediat. Cercetarea de față şi-a propus să cerceteze dacă Teoria Ataşamentului este aplicabilă în contexte relaționale non-romantice. De asemenea, studiul a avut ca scop relevarea relației dintre stilurile de ataşament şi interacțiunea parasocială şi a măsurii în care fiecare dintre aceste stiluri determină implicarea în interacțiunea parasocială.

Din afirmațiile făcute anterior se desprinde următoarea idee de fond – scopul acestei cercetări a fost dublu: în primul rând explorarea relației dintre stilurile de ataşament şi interacțiunea parasocială şi, în al doilea rând, explorarea posibilității de generalizare a procesului de ataşament în contextul creat de relații non-romantice.

Rezultatele relevate în urma analizelor statistice efectuate au demonstrat că disponibilitatea unei persoane de a forma o legătură parasocială cu personalitatea TV preferată sunt legate de credințele bazate pe stilul de ataşament. Aceasta înseamnă că *ipoteza de la care a pornit cercetarea de față a fost confirmată*, şi anume că ***fenomenul de interacțiune parasocială se manifestă diferențiat în funcție de stilul de ataşament caracteristic individului*** .

În mod specific, au fost făcute următoarele descoperiri privitoare la felul în care se manifestă fenomenul de interacțiune parasocială la indivizi aparținând celor trei stiluri de ataşament considerate.

Indivizii cu stil de ataşament *anxios-ambivalent* sunt cei mai predispuşi fenomenului de interacțiune parasocială cu personalitatea TV pe care o preferă.

Indivizii cu stil de ataşament *evitant* sunt cel mai puțin predispuşi fenomenului de interacțiune parasocială cu personalitatea TV preferată.

Indivizii cu stil de ataşament *securizat* sunt predispuşi moderat fenomenului de interacțiune parasocială cu personalitatea TV pe care o preferă.

În ceea ce priveşte faptul că indivizii cu stil de ataşament *anxios-ambivalent* sunt cei mai predispuşi fenomenului de interacțiune parasocială cu personalitatea TV pe care o preferă, aceasta poate fi o manifestare a faptului că relațiile parasociale formate de aceşti indivizi reflectă o manifestare a dorinței lor pentru intimitate. O explicație şi mai pertinentă ar fi realizarea acestei intimități chiar cu personalitatea TV pe care o preferă.

Urmând acelaşi raționament, se poate afirma faptul că anxios-ambivalenții recurg la o vedetă TV relativ *stabilă* ca un mijloc de a-şi

satisface nevoile relaţionale, care, în cazul acestor indivizi, sunt nerealiste şi deseori neîmplinite.

Persoanele anxioase pot interpreta emoţiile pozitive ca un pericol pentru că în trecut emoţiile pozitive i-au făcut să lase garda jos iar acest lucru a avut consecinţe dureroase. Conform celor spuse de Bowlby (1988), un antecedent al formării stilului anxios este eşecul figurii de ataşament în a asigura o bază securizantă pentru explorare şi în a alina suferinţa atunci când explorarea devine periculoasă. Ca rezultat, indivizii anxioşi pot exagera potenţialul periculos al explorării în joacă şi au dubii serioase în legătură cu abilităţile lor de a face faţă acestor ameninţări. Experienţele dureroase pot determina în cazul persoanelor anxioase adoptarea unor atitudini rigide, hipervigilente faţă de ceea ce este nou şi incert, şi să se perceapă pe ei înşişi ca fiind vulnerabili şi neajutoraţi atunci când lasă garda jos.

Indivizii evitanţi, pe de altă parte, sunt cel mai puţin predispuşi fenomenului de interacţiune parasocială cu personalitatea TV preferată. Reţinerea lor în a forma legături stabile cu personalităţi TV reflectă cel mai plauzibil reţinerea acestor indivizi în a forma relaţii stabile în viaţa de zi cu zi, în relaţionarea lor socială. Se pare că aceşti indivizi nu evită numai intimitatea relaţională, dar şi pe cea imaginară.

Indivizii ataşaţi securizat s-au implicat cu moderaţie în fenomenele de interacţiune parasocială. Literatura dedicată acestui fenomen (Cole & Leets, 1999) menţionează faptul că securizaţii cu nivel ridicat de neîncredere în partener se apropie de tendinţele anxios-ambivalenţilor în acest sens. Este posibil ca acest fapt să reflecte rolul compensator pe care îl joacă personajele TV în vieţile acestor indivizi, care au dificultăţi în a avea încredere în partener.

Cercetările anterioare au mai relevat faptul că aceşti indivizi manifestă tendinţa de a apela la cei din jur în momentele de nevoie (Florian, Mikulincer, & Buchholtz 1995). Este posibil ca această categorie de indivizi securizaţi, dar neîncrezători, să manifeste o relaţionare crescută cu personajele TV datorită acestei tendinţe. Nu e greu de imaginat cum persoane care, de obicei, se simt în siguranţă în interacţiune cu alţi oameni, recurg la căutarea comfortului emoţional oferit de personaje de încredere şi al căror comportament poate fi prezis cu usurinţă.

O observaţie interesantă care poate fi făcută este aceea că, în timp ce indivizii securizaţi din punct de vedere al ataşamentului recurg la interacţiune parasocială numai atunci când apar probleme, cei cu stil de ataşament evitant nu o fac. Probabil că indivizii evitanţi se bazează pe concluzia că nu se pot baza pe nimeni, nici măcar pe un personaj de la TV.

Dacă luăm în considerare toate aspectele expuse până acum, putem afirma că rezultatele acestei cercetări corespund cu ***Paradigma Deficienţei,*** avansată de Horton şi Wohl (1956) şi revizuită recent de Tsao (1996) în contextul personalităţii. Această paradigmă postulează faptul că indivizii

anxios-ambivalenţi şi un segment din indivizii securizaţi recurg la interacţiune parasocială ca urmare a nevoilor lor relaţionale nesatisfăcute. Ideea anterior prezentată este, de asemenea, în concordanţă cu studiul lui Cohen (1997) privind influenţa sexului şi a stilurilor de ataşament asupra interacţiunii parasociale. Deşi foloseşte stiluri diferite de ataşament (apropiat, dependent şi anxios), Cohen (1997) afirmă, la finalul studiului său, faptul că bărbaţii anxioşi şi femeile non-evitante (dependente) au fost implicaţi în interacţiune parasocială. Deşi între rezultatele studiului de faţă şi cel al lui Cohen există unele diferenţe, ambele sugerează rolul compensator jucat de interacţiunea parasocială în vieţile acestor indivizi ataşaţi anxios. Studiul realizat de Cohen (1997) oferă insight-ul iniţial cu privire la modul în care stilul de ataşament caracteristic unui individ influenţează strategiile alternative la care recurge acesta pentru a-şi satisface nevoile relaţionale nesatisfăcute.

Deosebit de importante pentru validarea studiului propus şi, de asemenea, pentru cercetările viitoare în domeniul interacţiunii parasociale sunt *obiectivele teoretice* pe care studiul şi le-a propus. Acestea au provenit din insuficienta cunoaştere a fenomenului, care este de noutate maximă şi, datorită acestui fapt, necesită cercetarea caracteristicilor sale. Aceste obiective sunt: validarea instrumentului de măsurare a interacţiunii parasociale pentru populaţia şi cultura din România, descoperirea dimensiunilor pe care se manifestă interacţiunea parasocială şi studierea evoluţiei interacţiunii parasociale odată cu vârsta.

În prezent are loc o dezbatere cu privire la măsura în care procesele legate de ataşament sunt implicate în interacţiunile zilnice (vezi meta-analiza realizată de Tidwell, Reis, & Shaver, 1996). Descoperirile făcute în urma studiului de faţă sugerează faptul că procesele de ataşament au implicaţii relaţionale în relaţiile non-romantice. În consecinţă, acest studiu se înscrie în rândul cercetărilor care atestă implicarea relaţională a ataşamentului în contexte non-romantice (ca, de exemplu, Hardy & Barkham, 1994; Kirkpatrick & Shaver, 1992).

Faptul că ataşamentul joacă un rol fundamental în relaţiile romantice este bine cunoscut şi a fost atestat de numeroase cercetări anterioare. Descoperirile făcute în urma studiului de faţă ridică întrebări interesante cu privire la măsura în care procesele de ataşament pot influenţa viaţa noastră socială.

Un alt obiectiv teoretic foarte important care a fost atins de cercetarea de faţă este validarea scalei de interacţiune parasocială pentru un eşantion extras din populaţia română. Literatura de specialitate existentă în limba română nu conţine până la acest studiu nici o referire cu privire la fenomenul de interacţiune parasocială. La o simplă căutare în Google nu a fost găsit nici un rezultat pentru cuvântul „parasocial”. Se poate observa cu uşurinţă, deci, că această cercetare a pus piatra de temelie pentru domeniul parasocial în România.

Demersul întreprins pentru realizarea acestei cercetări nu a fost lipsit de dificultăți. Cea mai pregnantă a fost reprezentată de scăderea dramatică a coeficientului alfa în urma traducerii scalei de interacțiune parasocială. Această dificultate a fost, însă, rezolvată cu succes.

În ceea ce priveşte *originalitatea contribuției* aduse de autor în cadrul studiului, cercetarea de față a deschis posibilitatea elaborării pe viitor a unui model factorial al interacțiunii parasociale. Datorită faptului că depăşea cadrul cercetării de față, demersul s-a oprit la faza de reliefare a celor cinci factori. Ca pas viitor, poate fi propusă calcularea consistenței acestui model factorial.

În concluzie, cercetarea de față poate genera un interes crescut în ceea ce priveşte modul în care Teoria Ataşamentului poate fi folositoare pentru înțelegerea comportamentelor relaționale într-o varietate de contexte relaționale. Explorarea proceselor de ataşament prin utilizarea de metode multiple va contribui pe viitor la îmbogățirea cunoştințelor despre viața socială si despre interacțiunile sociale.

Bibliografie

Ainsworth, M.D.S., Blehar, M.C., Waters, E., & Wall, S. (1978). *Patterns of attachment: A psychological study of the Strange Situation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Aniței, Mihai. *Introducere în psihologia experimentală.* Viața Românească, Bucureşti, 2000.

Bartholomew, K. (1990). *Avoidance of intimacy: An attachment perspective*. Journal of Social and Personal Relationships, 7, 147-178.

Bartholomew, K., & Horowitz, L.M. (1991). *Attachment styles among young adults: A test of a four-category model.* Journal of Personality and Social Psychology, 61, 226-244.

Bartholomew, K., & Shaver, P.R. (1998). *Measures of attachment: Do they converge?* In J.A. Simpson & W.S. Rholes (Eds.), Attachment theory and close relationships (pp. 25-45). New York: Guilford Press.

Brennan, K.A., Clark, C.L., & Shaver, P.R. (1998). *Self-report measurement of adult romantic attachment: An integrative overview.* In J.A. Simpson & W. S. Rholes (Eds.), Attachment theory and close relationships (pp. 46-76). New York: Guilford Press.

Brennan, K.A., Shaver, P.R., & Tobey, A.E. (1991). *Attachment styles, gender, and parental problem drinking.* Journal of Social and Personal Relationships, 8, 451-466.

Bretherton, I. "Emotional Availability: an attachement perspective" din "Attachement and Human Development" vol. 2, nr. 2, 200, Ed. Routledge

Bretherton, I. „*The Origins of Attachment Theory: John Bowlby and Mary Ainsworth"*

Cassidy, J. *"Truth, lies and intimacy: an attachment perspective"* din "Attachment & Human Development" vol 3, nr. 2, 2001, Ed. Routledge.

Cole, Tim & Leets, Laura. *Attachment styles and intimate television viewing: insecurely forming relationships in a parasocial way*. Journal of Social and Personal Relationships 1999 SAGE Publications (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi), Vol. 16(4): 495–511.

Crowell, J.A., Fraley, R.C., & Shaver, P.R. (1999). *Measures of individual differences in adolescent and adult attachment.* In J. Cassidy & P.R. Shaver (Eds.), Handbook of attachment: Theory, research, and clinical applications (pp. 434-465). New York: Guilford.

Crowell, J.A., & Treboux, D. (1995). *A review of adult attachment measures: Implications for theory and research.* Social Development, 4, 294-327.

Fischoff, Stuart, *Media Psychology: A Personal Essay in Definition and Purview*, Journal of Media Psychology, Volume 10, No. 1, Winter, 2005.

Fraley, R.C. & Waller, N.G. (1998). *Adult attachment patterns: A test of the typological model.* In J.A. Simpson & W.S. Rholes (Eds.), Attachment theory and close relationships (pp. 77-114). New York: Guilford Press.

Fraley, R.C., Waller, N.G., & Brennan, K.A. (2000). *An item-response theory analysis of self-report measures of adult attachment.* Journal of Personality and Social Psycology, 78, 350-365.

Giles, David. *Media Psychology*. Lawrence Erbaum Associates, NY, 2003.

Hazan, C. & Shaver, P.R. (1990). *Love and work: An attachment-theoretical perspective.* Journal of Personality and Social Psychology 59, 270-280.

Hazan, C., & Shaver, P.R. (1987). *Romantic love conceptualized as an attachment process.* Journal of Personality and Social Psychology, 52, 511-524.

Kobak, R., Cole, H., Ferenz-Gillies, R., & Fleming, W. (1993). *Attachment and emotional regulation during mother-teen problem solving: A control theory analysis.* Child Development, 64, 231-245.

Main, M., Kaplan, N., & Cassidy, J. (1985*). Security in infancy, childhood, and adulthood: A move to the level of representation*. In I. Bretherton & E. Waters (Eds.), Growing points of attachment theory and research. Monographs of the Society for Research in Child Development, 50 (1-2, Serial No. 209), 66-104.

McQuail, Denis; Windahl, Steven (2001), *Modele ale comunicării pentru studiul comunicării de masă*, Ed. Comunicare.ro.

Radu J. Bogdan (1999), *Temeiuri ale cognitiei*, Polirom.

Richters, E.J., Waters, E., *Attachment and Socialization. The Positive Side of Social Influence*, din Lewis, M.& Feinman, S., *Social Influences and Socialization in Infancy*, p. 185 – 214, NY, Plenum Press.

Shaver, P.R., Belsky, J., & Brennan, K.A. (2000). *Comparing measures of adult attachment: An examination of interview and self-report methods*. Personal Relationships, 7, 25-43.

Shaver, P.R., & Hazan, C. (1993). *Adult romantic attachment: Theory and evidence.* In D. Perlman & W. Jones (Eds.), Advances in personal relationships (Vol. 4, pp. 29-70). London, England: Kingsley.

UN INSTRUMENT DE APRECIERE A PERFORMANȚELOR ÎN SISTEMUL MEDICAL ROMÂNESC

IOANA PANC, TEOFIL PANC

Instrument of performance appraisal in the Romanian medical system. Sumarizing the benefits performance appraisal brings in the management of the human resources in organizations, the present study sugests a method for personnel performance appraisal in the health system. SEAC proves to be a method that satisfies the constrains, being objective, easy to understand and to use by unexperimented assessors (such as the clinical staff and the patients) and with good discriminative validity. Following the steps recommended in literature (Pitariu, 2000), this article present the elaboration process of a SEAC for medical specialists (physicians and nurses). In the process there were 50 participants involved (physicians, nurses and patients). The results of the study were 2 SEAC – one for physicians – assessing performance on 8 factors and one for nurses – assessing performance on 7 factors. Finally we recommend using the instrument in a 360 degrees feedback system and we underline the benefits it brings in the human resource management in the health system.

Key words: performance appraisal; SEAC; human resource in health system.

Introducere

Aprecierea performanțelor este un termen generic folosit pentru a descrie un proces prin care se decide cât de bine este efectuată o activitate de muncă de către angajații unei organizații (Pitariu, 2000). Acțiunea în sine o întâlnim sub denumirea de evaluarea angajaților, evaluarea sau notarea performanțelor (Mathis, Jackson, 1985).

În linii generale, informațiile provenite în urma evaluării performanțelor profesionale servesc la fixarea obiectivă a salariilor, o repartiție adecvată pe post, la organizarea instruirii şi perfecționării profesionale. De asemenea, ele stau la baza tuturor deciziilor de personal: promovări, recompense, penalizări şi oferă posibilitatea identificării elementelor de progres sau regres profesional. Orientarea modernă cu privire la aprecierile de personal accentuează ideea că aceasta trebuie îndreptată spre oferirea unui feedback constructiv, ea trebuie considerată mai mult ca un stimulent pentru o muncă bine făcută, în nici un caz ca un mijloc de penalizare (Pitariu, 2000).

Adesea, însă, cei care fac obiectul unor aprecieri directe sau indirecte îşi declară nemulțumirea, chiar evaluatorii sunt puşi frecvent în situația să facă aprecieri incerte, câteodată întâmplătoare, din cauza absenței unor repere care să le ghideze activitatea de evaluare. Această necesitate a dus la elaborarea a

numeroase metode şi tehnici de apreciere, proiectate de psihologi iniţial în scop de cercetare, ele extinzându-se ulterior şi în practica evaluărilor curente (Pitariu, 2000).

Există mai multe criterii după care s-a încercat să se efectueze clasificarea tehnicilor de apreciere. Una dintre acestea are la bază repartiţia după următoarele criterii: obiective (ceea ce poate fi cuantificat); subiective (bazate în general pe aprecieri); de statut (număr de promovări, vechimea în muncă); fiziologice (presiunea sanguină, rezistenţa electrică a pielii, consumul de oxigen); accidente şi incidente (McCormick, Tiffin, 1979 cit. în Pitariu, 2000). Smith (1976 cit. în Pitariu, 2000) dihotomizează criteriile in hard (bazate pe elemente obiectiv măsurabile) şi soft (centrate pe evaluări şi evaluatori).

Clasificările metodelor de apreciere a performanţelor sunt numeroase. O taxonomie ar fi următoarea (Pitariu, 2000):

Categorie	*Metoda de evaluare*
Scale de evaluare	Scale grafice Scale de evaluare cu paşi multipli Scale standardizate Scala pe puncte
Sisteme de comparare a persoanelor	Sistemul de ierarhizare pe baza ordinii de merit Sistemul comparării pe perechi Sistemul distribuirii forţate Sistemul comparării între grupuri
Liste prescalate	Metoda intervalelor aparent egale Metoda evaluărilor sumative
Descrieri comportamentale	Scale de evaluare cu ancore comportamentale (SEAC) Scale de evaluare standard mixate (SESM) Scale de observare a comportamentului (SOC) Scale comportamentale rezumative (SCR)
Alte tipuri de scale şi tehnici de evaluare	Evaluare prin alegere forţată Tehnica incidentelor critice Listele de responsabilităţi Notarea binară Metoda Zapan de apreciere obiectivă a personalităţii Tehnica „Feedback 360 grade”

Eficienţa unui sistem de apreciere profesională depinde de mai mulţi factori, cum ar fi pregătirea sesiunii de evaluare, seriozitatea cu care sunt

construite scalele de evaluare, pregătirea evaluatorilor pentru acţiunea de evaluare, destinaţia evaluărilor (cercetare, evaluări de rutină sau evaluări în scop de promovare) (Pitariu, 2000).

Dacă în majoritatea organizaţiilor private utilitatea aprecierilor profesionale este recunoscută atât la nivelul managementului companiei, cât şi la nivelul angajaţilor, sistemul sanitar nu beneficiază de o modalitate structurată şi organizată care să utilizeze tehnici valide şi adaptate de apreciere a performanţelor.

În contextul sistemului sanitar, cerinţele menţionate mai sus pentru un sistem de evaluare profesională sunt completate de imperativul etic de a realiza actul medical la un nivel superior de performanţă.

Pentru a răspunde nevoii din sistemul sanitar este necesară o metodă standardizată de apreciere a comportamentului profesional, care să posede caracteristici psihometrice optime şi care să poată fi completată cu precizie şi totodată fără prea mare dificultate de către observatori relativ neexperimentaţi.

Smith şi Kendall (1963) au pus la punct o metodă eficace de evaluare a activităţii asistentelor medicale bazată pe evaluarea comportamentală, în care fiecare scală de evaluare constă dintr-o serie de „expectanţe scalate". Practic, prin intermediul unei astfel de scale, evaluatorul notează comportamentul „aşteptat" din partea unei persoane în timpul desfăşurării activităţii sale de muncă. „Expectanţa" nu este altceva decât o estimare bazată pe observarea comportamentului manifestat anterior în mod sistematic.

SEAC diferă de scalele de evaluare tradiţionale, atât sub aspect constructiv, cât şi prin aceea că utilizează exemple de manifestări comportamentale în locul unor simple adjective, cifre sau explicaţii generale. Mai mult, dimensiunile de performanţă evaluate reprezintă factori ai succesului profesional uşor de înţeles de către evaluator şi simplu de cotat (Pitariu, 2000).

Logica SEAC (Scala de evaluare cu ancore comportamentale), arată Landy şi Trumbo (1980), este că ancorele constau din propoziţii explicative care pot identifica cu precizie un profesionist slab de unul bun. Acest tip de scale, subliniază aceiaşi autori, răspund la trei criterii importante: (1) factorii de succes profesional sunt definiţi cu multă acurateţe; (2) ancorele descriu cu multă precizie principalele categorii poziţionale ale fiecărei scale; (3) răspunsul evaluatorului este bine dirijat prin urmărirea unor instrucţiuni precise de operare cu scala.

Smith şi Kendal (1963) îşi construiesc sistemul de apreciere plecând de la premisa că erorile de apreciere cunoscute nu pot fi evitate decât dacă evaluatorul are posibilitatea să se implice în adevăratul sens al cuvântului în activitatea de notare, dacă are posibilitatea să completeze formularul de apreciere onest şi meticulos. Mai mult, este important şi ca el să participe nemijlocit la fiecare fază de construcţie a sistemului de notare respectiv.

Aşadar, SEAC permite o evaluare obiectivă şi fără echivoc, poate fi completată uşor de către evaluatori neexperimentaţi şi poate diferenţia uşor

între un profesionist bun si unul slab. Astfel, un sistem de apreciere a performanţelor bazat pe SEAC corespunde nevoii de a asigura evaluarea cât mai complexă şi acurată a performanţei angajatului, astfel încât rezultatele obţinute prin utilizare să fie relevante in primul rând pentru subiectul evaluării (care va putea observa care sunt aspectele ce necesită îmbunătăţire), cât şi pentru ceilalţi – superiori, colegi, pacienţi.

Metoda

Construcţia unei scale de evaluare cu ancore comportamentale (SEAC), în linii mari, nu se îndepărtează de metodologia generală de elaborare a instrumentelor de apreciere şi comportă o serie de paşi (Smith, Kendall, 1963).

Pasul I: Unui grup de medici, asistente medicale şi pacienţi din Spitalul Clinic Judeţean Oradea (10 persoane) li s-a solicitat să formuleze individual în scris un set de factori (dimensiuni) care permit calificarea unei persoane ca bun specialist (medic, asistent medical). Atât medicii, asistentele, cât şi pacienţii au completat pentru ambele tipuri de profesii.

Pasul II: Dimensiunile alese au fost colaţionate, eliminate cele redundante, lista rezultată fiind supusă iarăşi unei dezbateri în care s-a cerut să se elaboreze definiţii explicative pentru fiecare dimensiune.

Pasul III: Lista de dimensiuni, împreună cu definiţiile lor a fost distribuită unui lot de 20 de medici, asistente si pacienţi, cu menţiunea să se gândească şi să dea unul sau două exemple care să descrie un comportament de performanţă profesională superior, mediu şi inferior referitor la fiecare dimensiune. După colecţionarea exemplelor, acestea au fost sintetizate pe o listă unică, înlăturându-se cele care s-au repetat sau cele banale.

Pasul IV: S-a ales un nou grup de experţi (medici, asistente, pacienţi – 20) căruia i s-a dat o listă cu dimensiunile şi definiţiile lor şi o altă listă cu exemplele provenite de la acţiunea anterioară, aranjate într-o manieră aleatorie. Sarcina acestui grup a fost să repartizeze fiecare exemplu la categoria sau dimensiunea pentru care a fost scris.

Pasul V: Itemii reţinuţi au fost grupaţi pe dimensiuni astfel încât să se poată alcătui o broşură care conţine o filă cu instrucţiuni urmată de atâtea seturi de pagini câte dimensiuni au fost identificate. Fiecare dimensiune şi definiţia ei este trecută în partea de sus a paginii, urmată de itemii aşezaţi într-o ordine aleatorie. Unui grup de aproximativ 20 experţi-evaluatori (medici, asistente, pacienţi) i s-a cerut să noteze individual, pe o scală cu 7 puncte, fiecare item. Este o acţiune de ponderare sau localizare pe scală a ancorelor comportamentale.

La studiu au participat 50 de persoane (15 medici, 17 asistente, 18 pacienţi), 66% femei şi 34% bărbaţi, cu media de vârstă de 47 de ani.

Participanţilor li s-a explicat in detaliu faza la care erau solicitaţi să participe precum şi scopul final al cercetării.

Rezultate

Au fost identificate câte 14 dimensiuni pentru medici şi asistente care să permită calificarea unui specialist ca fiind bun sau nu. Au fost eliminate cele redundante, cele prea specifice unei anumite specializări medicale sau cele ambigue şi în final au ramas 8 factori pentru medici şi 7 pentru asistente.

Aceste liste de dimensiuni, împreună cu definiţiile lor au fost distribuite unui lot de 20 de medici, asistente şi pacienţi, cu menţiunea să se gândească şi să dea exemple care să descrie un comportament de performanţă profesională superior, mediu şi inferior referitor la fiecare dimensiune.

MEDICI

Dimensiunea	*Definirea dimensiunii*	*Ancore comportamentale – comportamente superioare*
1. Factorul A	Competenţa, bun profesionist, bun diagnostician	– identifică diagnosticul corect – capabil să acopere prin cunoştinţele sale orice situaţie apărută – stăpâneşte tehnicile şi metodele specifice domeniului
2. Factorul B	Informare continuă, dorinţă de perfecţionare, utilizează dotări performante	– participă la congrese, colocvii de specialitate – este informat asupra ultimelor descoperiri în domeniul de activitate utilizează dotări performante
3. Factorul C	Relaţia cu pacientul centrată pe diagnostic – urmăreşte evoluţia bolii	– identifică semnele şi simptomele relevante pentru fiecare caz în parte propune metoda terapeutică cea mai potrivită pentru fiecare caz în parte urmăreşte evoluţia bolii (reacţia la tratament) – informează pacientul asupra diagnosticului, tratamentului – informează pacientul asupra regimului de viaţă necesar menţinerii stării de sănătate

Dimensiunea	*Definirea dimensiunii*	*Ancore comportamentale – comportamente superioare*
4. Factorul D	Relația cu pacientul centrată pe persoană – empatie, disponibilitate afectivă, sociabilitate	– disponibil pentru comunicare cu pacientul şi cu aparţinătorii – stabileşte un climat de încredere cu pacientul şi cu aparţinătorii – identifică şi elimină temerile pacientului şi ale aparţinătorilor
5. Factorul E	Colegialitate, spirit de echipă	– răspunde la solicitările colegilor – îi tratează cu respect pe toți colegii (medici, asistente, infirmiere etc.) – colaborează cu ceilalți colegi pentru binele pacientului
6. Factorul F	Comportament moral, onestitate, corectitudine, modestie, sinceritate	– tratează toți pacienții la fel, fără discriminări bazate pe situația materială, religie, etnie etc. – păstrează principiile morale şi deontologice indiferent de circumstanțe – păstrează discreția cu privire la pacienți
7. Factorul G	Disciplină – punctualitate, organizare, ținută îngrijită, igiena personală	– este atent la păstrarea unei ținute îngrijite – menține igiena personală – este punctual – este organizat în activitate
8. Factorul H	Maturitate psihologică, autocontrol, echilibru psihic, stăpân pe sine şi pe situație	– denotă stăpânire de sine în luarea deciziilor – îşi păstrează calmul în situații de tensiune – inspiră încredere, speranţă şi optimism celorlalți colegi, pacienților şi aparținătorilor

ASISTENTE MEDICALE

Dimensiunea	*Definirea dimensiunii*	*Ancore comportamentale - comportamente superioare*
1. Factorul A’	Prezență la caz, constiinciozitate, promptitudine, hărnicie	– execută tratamentul indicat în timp util, corect, exigent, conştiincios – supraveghează permanent tratamentul şi evoluția clinică a pacienților

Dimensiunea	*Definirea dimensiunii*	*Ancore comportamentale - comportamente superioare*
2. Factorul B’	Bună pregatire profesională, dorinţă de perfecţionare	– stăpâneşte tehnicile medicale – se informează asupra noutăţilor în domeniul de activitate
3. Factorul C’	Atitudinea faţă de pacient – amabilitate, empatie, receptivitate la cererile lui, dăruirea sufletească, blândeţe	– este receptivă la cererile pacientului – comunică cu amabilitate – are „mână uşoară”
4. Factorul D’	Colegialitate – spirit de echipă	– răspunde la solicitările colegilor – îi tratează cu respect pe toţi colegii (medici, asistente, infirmiere etc.) – colaborează cu ceilalţi colegi pentru binele pacientului
5. Factorul E’	Comportament moral – păstrează secretul profesional, discreţie, tratează toţi pacienţii la fel fără discriminare	– tratează toţi pacienţii la fel, fără discriminări bazate pe situaţia materială, religie, etnie etc. – păstrează principiile morale şi deontologice indiferent de circumstanţe – păstrează discreţia cu privire la pacienţi
6. Factorul F’	Disciplină – bună organizare a sarcinilor, ţinută îngrijită, igiena personală, punctualitate	– este atentă la păstrarea unei ţinute îngrijite – menţine igiena personală – este punctuală – este organizată în activitate
7. Factorul G’	Autocontrol, calm, echilibru, capacitate de a aplana conflictele	– îşi păstrează calmul în situaţii de tensiune – inspiră încredere pacienţilor şi aparţinătorilor

Itemii reţinuţi au fost grupaţi pe dimensiuni astfel încât să se poată alcătui o broşură care conţine o filă cu instrucţiuni urmată de atâtea seturi de pagini câte dimensiuni au fost identificate. Fiecare dimensiune şi definiţia ei este trecută în partea de sus a paginii, urmată de itemii aşezaţi pe o scala descrescătoare cu 7 trepte.

Comportamentele sunt trecute în ordine descrescătoare, astfel încât cifrele mari corespund performanţelor superioare, iar cele mici performanţelor inferioare.

La final se însumează scorurile de la fiecare dimensiune şi se obţine un scor total care oferă o imagine asupra performanţei generale a respectivei persoane.

Concluzii şi implicaţii

Instrumentul de faţă – Scala de evaluare cu ancore comportamentale – vine în întâmpinarea unei nevoi resimţite în sistemul sanitar – acela de a avea metode obiective şi profesioniste de evaluare a performanţelor specialiştilor.

Evaluarea performanţelor este un proces continuu şi sistematic prin care organizaţia îşi apreciază candidaţii comparativ cu standardele acceptate. Pentru ca evaluarea să se poată realiza corect este nevoie să se utilizeze tehnici de măsurare precise.

Criteriile de evaluare trebuie să fie precis formulate, clar enunţate şi uşor de observat (Armean, 2004). Scala de evaluare cu ancore comportamentale respectă aceste constrângeri necesare unui instrument de evaluare eficient.

Realizarea evaluării în sistem de Feedback de 360 de grade asigură un plus de obiectivitate rezultatelor evaluării, oferind posibilitatea persoanei evaluate de a-şi ajusta imaginea despre propria-i performanţă prin intermediul viziunii celolalţi.

Utilitatea unei evaluări a personalului cu un instrument valid este evidentaă atât pentru angajat – care îşi identifică punctele forte şi aspectele ce necesită îmbunătăţire, cât şi pentru manageri care ajung sa cunoască eficacitatea şi eficienţa angajaţilor, şi pentru planificarea pregătirii profesionale, pentru ameliorarea randamentului viitor, pentru ajustarea remuneraţiei, pentru stabilirea distribuirii personalului, pentru evidenţierea nevoilor de formare şi dezvoltare.

Aşadar, lucrarea de faţă propune un instrument de evaluare menit să ducă la optimizarea modului de apreciere a performanţelor specialiştilor din sistemul medical, adăugând un plus de obiectivitate şi eficienţă în managementul resurselor umane din cadrul unităţilor sanitare.

Bibliografie

Armean, P. (2004). *Management sanitar - noţiuni fundamentale de sănătate publică*, Coresi, Bucureşti.

Landy, F.J. şi Trumbo, D.A. (1980). *The psychology of work behavior. Homewood II*., The Dorsey Press.

McCormick, E.J. & Tiffin, J. (1979). *Industrial Psychology*, G. Allen & Unwin, London.

Pitariu, H. (2000). *Managementul resurselor umane - Evaluarea performanţelor profesionale*, ALL BECK , Bucureşti.

Smith, P.C. (1976). *Behaviors, results and organizational effectiveness: the problem of criteria*, în *M.D. Dunnette* (ed.). *Handbook of industrial and organizational psychology* (pp. 745-775). Rand McNally, College Publishing Comp., Chicago.

Smith, P.C. & Kendall H. (1963). *Retranslation of expectations: An approach to the construction of unambiguous anchors for rating scales*, *Journal of Applied Psychology*, 47, 2, 149-155.

UN PROFIL DE PERSONALITATE AL STUDENTULUI ROMÂN

CAMELIA POPA, GHEORGHE NEACŞU, DELIA STRATILESCU,
IOAN BRADU IAMANDESCU, CARMEN RĂPIŢEANU

A personality profile of the Romanian student. The aim of the present research is to draw up a multidimensional personality profile of the Romanian student. By means of a solid set of psychological tests and questionnaires, the authors explore: the cognitive aspect of the collective profile (the creative and intelligence abilities), the affective-motivational aspects, the value aspects, and the psychosocial aspects. The authors also intend to identify the formative influences of various university specializations (like technical, classical, economic, artistic, military, and medical) on student's personality; to identify the students' axiological ladder; to predict the professional success on the basis of some personological values identified for the experimental groups; to outline an applicative finality of the projected study for the domain of young people's vocational advising and guiding.

Key words: intelligence; creativity; motivation; values; vocation

1. Premise

Profilul psihologic este un inventar efectuat de psiholog în urma unui examen aprofundat al subiectului şi/sau categoriilor de subiecţi, care include: o conversaţie clinică, observarea comportamentului şi teste de personalitate. Din inventarul obţinut se poate extrage un profil psihologic. Rezultatele testelor sunt reprezentate pe un grafic. Valorile dispuse pe verticală se unesc printr-o trăsătură continuă, care schiţează o siluetă comparabilă cu un profil. Expresia de profil psihologic îi este datorată lui G. Rossolimo (Parot, 1999, p. 614).

În psihometrie, profilul psihologic se reprezintă grafic. Trăsăturile măsurate sunt înscrise pe un graf, cu rangul (numărul de puncte) obţinut. Reunind punctele, rezultă o linie frântă a cărei formă condensează semnalmentele psihologice ale individului. Un segment de profil este „o linie trasată de la un scor, înregistrat pe o scală, la altul cu care se învecinează" (Pitariu, 1983, p. 135).

Profilul personologic are o arie mai restrânsă decât cea a profilului psihologic; el reprezintă o configuraţie coerentă, raţională, a valorilor personalităţii umane, dispuse în context corelaţional. Golu şi Dicu (1972, p. 244) remarcă implicaţiile axiologice ale personalităţii, ca structură semantică, în raport cu diferitele însuşiri, procese psihice sau cu reacţii comportamentale. Din această perspectivă, profilul personologic poate apărea ca fiind mai valoros decât profilul psihologic.

Tipologia permite o clasificare a conduitelor umane, după tipuri, pe baza caracteristicilor biologice sau de personalitate. Cea mai veche tipologie (substan-

ţialistă) a fost cea descrisă de Hipocrate şi Galenus, care au ajuns la conturarea temperamentelor coleric, sangvinic, flegmatic şi melancolic pornind de la anumite fluide ale organismului. Au mai fost descrise tipologiile constituţionale, psihologice, psihofiziologice, psihosociologice şi psihopatologice (Zlate, 1994, p. 65-73). Tipologiile se raportează în general la câte un singur aspect al personalităţii – activ/pasiv, emotiv/nonemotiv, oferind clasificări dihotomice (Fraisse şi Piaget, 1963, p. 167). Neveanu (1969, p. 76-78) diferenţiază, la rândul său, două tipuri cognitive – senzorial (prefigurat prin datele ereditare, care intră în funcţiune imediat după naştere) şi logic (intelectiv) –, însă recunoaşte că o astfel de clasificare a oamenilor este foarte schematică.

Tipul poate fi privit şi ca model particular şi recurent de atribute prin care se dau semnificaţii conotative, dar prin care nu se pot diferenţia oamenii aparţinând aceluiaşi tip (Cattel, 1967, p. 7-75). Atât tipurile, cât şi trăsăturile, descriu oamenii, însă în psihologie se utilizează în general trăsăturile pentru a defini personalităţile normale şi tipurile/sindroamele pentru a descrie personalităţile patologice – debil, schizofren, psihopat (idem). Personologul american critică popularitatea (nemeritată) a descrierii prin tipuri, arătând că tipul unei personalităţi ideale ca Napoleon se poate aplica doar unui număr mic de persoane. Cattel subliniază că tipul implică întotdeauna o discontinuitate; din acest considerent, tipurile nu sunt apte pentru a descrie o personalitate, pentru că marea majoritate a trăsăturilor apar de-a lungul unui continuum. De pildă, nu se poate opera o distincţie brutală între tipurile „inteligenţi“ şi „noninteligenţi“, deoarece populaţia are diferite grade de inteligenţă şi de idioţie. „Pentru aceasta şi pentru alte raţiuni, tehnicile de bază pentru descrierea şi măsurarea personalităţii au dezvoltat conceptul de trăsătură“, conchide Cattel.

Revenind la profilul personologic, trebuie să precizăm că acesta comportă două accepţiuni: concept metodologic şi procedeu.

O definire corectă a conceptului supraordonat „profil” (care se ridică la rangul de instrument mental) reclamă anumite exigenţe normative, mai precis delimitarea conceptuală clară a fiecărei valori psihice aflată în reţea. Cum un concept este nu numai general, ci şi abstract, profilul personologic colectiv poate abstrage proprietăţile profilurilor individuale, după cunoaşterea trăsăturilor comune, dar şi relevante ale acestora.

În accepţiunea sa de concept metodologic, profilul ni se înfăţişează ca o „osatură” valorică a personalităţii, obţinută prin abstracţie. Din profil se degajă caracteristicile esenţiale, fundamentale ale personalităţii unui individ. Mai departe, materia primă a profilului personologic colectiv poate fi reprezentată, la extrem, de multitudinea personalităţilor umane. Extensiunea conceptuală poate avansa până la trăsăturile personologice cele mai pregnante şi mai valoroase ale umanităţii. Această materie primă poate fi supusă unor abstracţii repetate, până se ajunge la consistenţa valorică şi pregnanţa dorite pentru profil, dar şi la simplitatea ideală a montajului de trăsături.

Tot în calitate de concept, profilul personologic permite atât înţelegerea semnificaţiei informaţiei pe care o conţine (informaţie esenţială, structurată plurinivelar şi unificată), cât şi formularea unor definiţii şi explicaţii (caracterul normativ al profilului). Astfel, funcţia predilectă a profilului personologic rămâne

cea descriptiv-explicativă. Însă profilul, în calitate de concept, implică reguli de inferenţă, de judecată şi de encodare. El se ridică astfel de la funcţia descriptivă la funcţia normativă, trimiţându-ne la un conţinut teoretico-metodologic solid. Profilul personologic poate nu numai să descrie, ci şi să evalueze personalitatea.

Caracterul hipercomplex al personalităţii îngreunează elaborarea profilului. M. Golu (1993, p. 33) arată că acest caracter hipercomplex este determinat, pe de o parte, de numărul foarte mare al elementelor componente ale personalităţii, iar pe de altă parte de marea saturaţie de legături interne (între elementele componente) şi externe (între personalitate ca un tot şi mediul ambiant).

După sursa lor, trăsăturile profilului personologic pot fi de ordinul celor trei subsfere ale procesualităţii psihice, respectiv cognitive, afective, volitive. Trăsăturile temperamentale constituie baza energetică a personalităţii. Cattel (1967, p. 245) subliniază că, în funcţionarea dinamică a personalităţii, atitudinile tind să se subordoneze sentimentelor, iar sentimentele – tendinţelor biologice fundamentale.

După complexitate, trăsăturile profilului pot fi „simple" şi „complexe", caz în care interesează nu doar pur şi simplu numărul de elemente compoziţionale, cât vocaţia de optim funcţional. Trăsăturile caracteriale au cel mai înalt grad de complexitate. „În caracter trăsăturile dominante – şi deci definitorii – se manifestă cel mai frecvent şi îşi subordonează celelalte trăsături; se afirmă chiar de către unii autori că fiecare om dispune de o anumită trăsătură care constituie nucleul individualităţii sale psihice" (Neveanu, 1969, p. 189).

După natura lor, trăsăturile profilului pot fi individuale, sociale, morale, estetice etc. Integrarea tăsăturilor componente ale profilului se realizează în cadrul unor blocuri operaţionale, specializate. Golu (1993) concepe personalitatea ca fiind construită din şase „blocuri funcţionale" integrate: blocul cogniţiei (cu rol adaptativ), blocul motivaţional, blocul afectivităţii, blocul proceselor de reglare (voinţa), blocul proceselor de explorare-investigare şi blocul proceselor de comunicare. Integrarea structurilor în personalitate (idem, p. 52-53) se desfăşoară stadial, de la simplu la complex, de la inferior la superior; fiecare subsistem component pune în evidenţă o organizare multinivelară. Autorul citat mai arată că „de regulă, desfăşurarea comportamentului este determinată şi poartă în sine amprenta nivelului integrativ superior, cele inferioare intrând mai mult ca momente şi verigi intermediare".

Şi pentru Zlate (1994, p. 49) personalitatea este o structură integratoare a mecanismelor psihice: „Personalitatea este cea care dă viaţă mecanismelor psihice, le «forţează» să interacţioneze activ unele cu altele, să se diferenţieze şi stabilizeze, să-şi reunească potenţele în vederea realizării scopurilor". Autorul identifică, invocând „raţiuni pur analitice", cinci laturi ale personalităţii: latura dinamico-energetică (temperamentul), latura instrumentală (aptitudinile), latura rezolutiv-productivă (inteligenţa), latura transformativ-constructivă (creativitatea) şi latura relaţional-valorică şi de autoreglaj (caracterul). Zlate arată că toate componentele/laturile personalităţii interacţionează unele cu altele, se organizează şi se ierarhizează, dând naştere unei structuri care dispune de o arhitectonică specifică. Această structură este chiar profilul personologic al individului.

În cercetarea psihologică românească, M. Golu (1993, p. 13-26) avansează o perspectivă interacţionistă, dinamică, asupra funcţionării personalităţii, arătând că „omul nu este nici o entitate total pasivă, căreia mediul să-i imprime necondiţionat şi univoc influenţele sale, nici o fiinţă cu un activism supranatural, demiurgic, căreia să nu-i poată sta nimic în cale"; de aceea „o cunoaştere cât de cât completă şi veridică a personalităţii nu este posibilă decât înregistrând şi interpretând manifestările ei comportamentale într-un mare număr de contexte relaţionale". Autorul apreciază că pentru o explorare a comportamentului sunt necesare ambele tipuri de constructe, atât trăsăturile, cât şi factorii situaţionali, deoarece „teza că trăsăturile sunt variabile dispoziţionale nu minimalizează nicidecum rolul determinanţilor situaţionali ai comportamentului (…) Trăsăturile vor fi evidente în anumite ocazii, iar în altele – nu, aceasta depinzând de specificul şi de semnificaţia socială a ocaziei".

În acelaşi registru se situează şi Zlate (1994, p. 59), care arată că personalitatea apare ca „produs şi producător de împrejurări, de medii, ambianţe şi situaţii sociale; omul asimilează, dar şi creează împrejurările, le dirijează şi stăpâneşte, le transformă atunci când acestea nu-i mai convin".

Însă nu numai nedescoperirea consistenţei perfecte a trăsăturilor şi variabilitatea situaţională îngreunează predicţiile asupra comportamentului uman, ci şi variabilitatea intraindividuală.

Luând în considerare aceste abordări, teoria trăsăturilor se poate dovedi, în general, una dintre cele mai nimerite alegeri pentru cercetările din domeniul personalităţii şi, în particular, pentru atingerea obiectivului nostru practic. Astfel, din punct de vedere experimental, orientarea psihometrică se armonizează deplin cu această teorie; în cadrul ei sunt studiate trăsăturile (exprimabile sub forma unor atribute desprinse din comportament) care caracterizează persoana individuală aflată în cadrul unor situaţii/condiţii standardizate de test.

Cei mai prolifici reprezentanţi ai teoriei trăsăturilor sunt Gordon Allport şi Raymond Cattel.

Allport defineşte personalitatea ca fiind „organizarea dinamică în cadrul individului a acelor sisteme psiho-fizice care determină gândirea şi comportamentul său caracteristice" (Allport, 1981, p. 40). În acelaşi timp, marele personolog apreciază că „personalitatea este suma totală a efectului produs de un individ asupra societăţii". El distinge între trăsături comune (care îi aseamănă pe oameni) şi trăsături individuale/dispoziţii personale, care îi diferenţiază pe oameni unii de alţii. Dispoziţiile personale pot fi cardinale, cu semnificaţie majoră pentru viaţa oamenilor (supranumite „rădăcinile vieţii"), centrale (evidente, generalizate) şi secundare (se manifestă sporadic în comportament). Allport consideră că pentru descoperirea trăsăturilor importante ale personalităţii trebuie cercetate toate cuvintele pe care oamenii le utilizează în mod spontan pentru a descrie personalitatea cuiva. Autorul descoperă în limba engleză 17.954 de termeni întrebuinţaţi pentru a descrie personalitatea, din care aproximativ 4.500 se referă la trăsături stabile.

Încă din 1927, Allport sesizează că trăsătura are o existenţă nominală, definindu-se în termenii unui stimul particular şi al unui răspuns particular. Trăsătura este o variabilă statistică independentă, o tendinţă de reacţie pe care o

putem măsura, un răspuns condiționat la un stimul specific. Niciodată autorul menționat nu a negat perspectiva situaționistă asupra personalității, arătând că în fiecare moment comportamentul este determinat de modelul complex al trăsăturilor unite în personalitate, dar şi de stimulii excitanţi din mediul înconjurător. În 1967, personologul american ajunge la concluzia că trăsăturile nu sunt mereu observabile în comportament; ele reprezintă numai direcţii dinamice, care determină tendinţe şi stiluri de adaptare. Astfel, ceea ce se observă în comportament sunt succesiunile de acte adaptative. Allport remarca, la momentul respectiv, dispunerea multinivelară a trăsăturilor şi descria integrarea lor ierarhică în personalitate. El aprecia că nici o performanță nu este produsă de o singură trăsătură (de pildă, scrisul unei scrisori presupune o convergență între seturile mentale, deprinderi, motive ale momentului, aptitudini, trăsături stilistice, cele mai adânci convingeri personale şi valori).

Pornind de la numeroasele teorii asupra personalității, din care au izvorât avalanşe de definiții, poziții divergente şi considerații de genul celor de mai sus, am formulat mai multe reguli care ne vor ghida în demersul nostru de realizare a profilului personologic al studentului român. Astfel, în primul rând, vom adera la teoria trăsăturilor, deoarece aceasta este una dintre cele mai prolifice orientări din câmpul studierii personalității. În al doilea rând, propunem o abordare sistemică a „diadei" personalitate-profesie, care să conducă nu numai la identificarea trăsăturilor de personalitate care prezintă importanță pentru profesia aleasă (perspectiva diferențială), ci şi la evidențierea influenței formative a profesiei asupra personalității (perspectiva psihologiei muncii).

P. Fraisse şi J. Piaget pledează pentru utilizarea analizei factoriale în studiul profilurilor personologice. Metoda factorială permite analiza simultană a unui ansamblu de variabile, ea poate explica relațiile dintre domeniile primare şi izola cu obiectivitate variabilele fundamentale ale personalității. Fraisse şi Piaget fac distincția între trăsăturile de personalitate (care sunt „gestalt-uri percepute") şi variabilele extrase prin chestionare (condiții ale unui comportament măsurabil) şi atrag atenția asupra limitei chestionarelor utilizate în studiul personalității. Astfel, în chestionare numărul de răspunsuri semnificative indică numărul ocaziilor în care o trăsătură se relevă unui subiect, cu intensitatea sa. Chestionarele nu permit măsurarea directă a probabilității de apariție a unei trăsături de personalitate, probabilitate care nu este neapărat legată de intensitatea trăsăturii (1963, p. 156-172).

2. Cercetări asupra profilurilor personologice

Lucrarea noastră, vizând realizarea profilului personologic al studentului român, se înscrie pe o direcție de cercetare practicată în cadrul Institutului de Psihologie (teze de doctorat) şi orientată asupra „decriptării" profilurilor de personalitate ale diferitelor categorii profesionale.

În acest context se remarcă lucrările privind: profilul personologic al elevului supradotat (Stratilescu, 2000), profilul vocațional al profesorului (Haratti, 2001), profilul profesional al consilierului şcolar (Buruian, 2000), personalitatea

comandantului militar (Sima, 2003), personalitatea artistului (Neacşu, 2004), personalitatea studentului jurnalist (Popa, 2006), personalitatea studentului la Academia Navală (Cojocaru, 2007).

Există însă şi alţi psihologi români cu studii remarcabile în domeniul profilurilor personologice ale diferitelor categorii profesionale. Irina Holdevici (1993) elaborează profilul sportivului de performanţă, căruia îi subscrie următoarele atribute definitorii: echilibrul şi potenţialul emoţional ridicate, rezistenţa la frustrare, adaptabilitatea, extraversia şi toleranţa la stres.

M. Aniţei (2000) examinează relaţiile instituite între exigenţele performanţiale ale profesiei de aviator şi trăsăturile de personalitate. Investigând structura modală a personalităţii aviatorului profesionist performant, autorul desprinde următoarele caracteristici ale acesteia: stabilitatea emoţională puternică, moderaţia, conştiinciozitatea, perspicacitatea, imaginaţia, independenţa, prudenţa în raporturile sociale, introversia, performanţele intelectuale superioare şi o foarte bună coordonare motorie. Psihologul citat nu găseşte totuşi un răspuns fezabil la întrebarea: au aviatorii profesionişti respectivele trăsături de personalitate pentru că exercită această profesiune ori ei deţin configuraţiile personologice în cauză dinainte de a intra în profesie?

Cojocaru Carmen (2007) elaborează profiluri personologice atât pentru studenţii debutanţi la Academia Navală, cât şi pentru studenţii mari (aflaţi în preajma momentului absolvirii), pentru a evidenţia influenţa formării profesionale asupra personalităţii. În cazul debutanţilor, autoarea identifică trei factori: inteligenţă emoţională, capacitate de integrare şi adaptare optimă la exigenţele de statut. Primul factor conţine un set de variabile specifice componentelor inteligenţei emoţionale, în solidaritate consonantistă cu abilităţile inteligenţei generale şi cu valorile empatetice, alături de trei valori profesionale şi de două trăsături-factori de sorginte socială, vizând procesul de socializare şi avertizarea socială. Cel de-al doilea factor, cu o proporţie de varianţă explicată de 18%, este configurat prin coacţiunea a 13 variabile cu saturaţii diverse provenind din sfera trăsăturilor-factori de personalitate – dominanţa (.80), responsabilitatea (.88), autocontrolul (.70), buna impresie (.81), comunalitatea (.85), realizarea prin conformitate (.65), realizarea prin independenţă (.70), eficacitatea intelectuală (.35) şi maturizarea efectivă (.35). Toate aceste variabile sunt considerate coordonate interne ale capacităţii de a face faţă cu succes unei diversităţi de solicitări. Cel de-al treilea factor extras, cu o varianţă explicată de 12%, se structurează prin corelativitatea mai multor variabile provenind din sfera trăsăturilor de personalitate: toleranţa (.84), sociabilitatea (.82), starea de bine (.81), controlul emoţional (.60), eficacitatea emoţională (.39) şi optimismul (.57), cărora li se adaugă brianţa intelectivă (.38). În cazul studenţilor mari, Cojocaru obţine o structură factorială mai bine cristalizată; cei trei factori extraşi – inteligenţă emoţională, disponibilităţi integrative profesionale în mediul specific şi raţionalitate afectivă – explică peste 50% din varianţă. În structura primului factor remarcăm, printre alte dimensiuni, empatia, capacitatea de socializare, conştientizarea stărilor emoţionale, optimismul, realismul, abilităţile de inteligenţă generală, autocontrolul emoţional, reuşita profesională, modul de viaţă echili-

brat, relaţiile speciale cu superiorii şi creativitatea. Cel de-al doilea factor reuneşte trăsături din sfera personalităţii, precum expansivitatea comportamentală, toleranţa, realismul, capacitatea de statut ş.a. În fine, cel de-al treilea factor include controlul emoţiilor, empatia emoţională, realismul, relaţiile cu superiorii etc.

Popa Camelia (2006) realizează un profil personologic al studenţilor la jurnalistică şi desprinde, prin analiză factorială, patru dimensiuni definitorii ale acestuia: potenţialitate relaţională şi de autoafirmare; un factor intelectiv compozit; resorturi motivaţional-valorice şi creativitate verbală potenţială. Primul dintre factorii extraşi (cu varianţă de 17%) este de sorginte relaţională şi de autoafirmare, întrucât conţine variabilele deschidere (.73), extraversie (.92), dinamism (.70), sociabilitate (.74) şi capacitatea de expresie (.46). Variabilele cognitive participă la configuraţia globală cu semnul minus, ceea ce poate indica un discernământ mai slab în cazul filtrării relaţiilor interpersonale (probabil ca efect al insuficientei antrenări profesionale). Cel de-al doilea factor extras (cu varianţă de 13%), preponderent cognitiv, antrenează în configuraţia sa vivacitatea intelectivă (.36), inteligenţa verbală (.41), inteligenţa numerică (.64), fluenţa neverbală (.74) şi flexibilitatea neverbală (.71), dar şi o serie de valori mediu-saturate precum stimularea intelectuală (.44), ambianţa fizică (.35), modul de viaţă (.41) şi creativitatea (.52). Prin urmare, ceea ce ni se înfăţişează este un factor intelectiv compozit. Cel de-al treilea factor (cu varianţă de 11%) conţine din nou valorile implicate în configuraţia factorului precedent, unele cu saturaţii mai mari, precum ambianţa fizică (.50), altele cu saturaţii mai mici, precum creativitatea (.39), dar şi dimensiunea „capacitate de expresie" (.50). Slaba structurare a valorilor profesionale este întru-totul admisibilă în acest caz, deoarece studenţii n-au fost implicaţi decât în mică măsură în practica jurnalistică propriu-zisă. Cel de-al patrulea factor conturat (cu varianţă de 10%) conţine variabilele de creativitate verbală cu saturaţii înalte – fluenţă (.91) şi flexibilitate (.82) – şi moderate – originalitate (.57) –, alături de vivacitatea intelectivă (.40). Asocierea în această structură, cu polul negativ, a dimensiunii îndrăzneală (-.37) indică faptul că disponibilităţile creative nu sunt încă manifeste sau utilizate potrivit potenţialului lor.

Bibliografie

Allport, G. (1981). *Structura şi dezvoltarea personalităţii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.

Aniţei, M. (2000). *Psihologia personalităţii aviatorului*, Editura Press Mihaela SRL.

Buruian, Rodica (2000). *Competenţă consilială şi elemente de profil personologic al consilierului şcolar* (teză de doctorat)., Facultatea de Psihologie şi Ştiinţe ale Educaţiei, Universitatea Bucureşti.

Cattel, R.B. (1967). „The Scientific Analysis of Personality", in *Personality, Selected Readings*, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex.

Cojocaru, Carmen (2007). *Incidenţa inteligenţei emoţionale în cristalizarea profilului personologic al ofiţerului de marină militară* (teză de doctorat), Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru", Bucureşti.

Doron, R., Françoise Parot (1999). *Dicţionar de Psihologie*, Editura Humanitas, Bucureşti.

Fraisse, P., Piaget, J. (1963). *Traité de Psychologie Expérimentale. V. Motivation, Émotion et Personnalité*, PUF, Paris.

Golu, M., Dicu, A. (1972). *Introducere în psihologie*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.

Golu, M. (1993). *Dinamica personalităţii*, Editura Geneze, Bucureşti.

Haratti, A. (2001). *Le profil vocationel de l'enseignant* (teză de doctorat), Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru", Bucureşti.

Holdevici, Irina (1993). *Psihologia succesului*, Editura Ceres, Bucureşti.

Neacşu, G. (2004). „Structura artistică aptitudinală – trăirea afectivă", în *Revista de Psihologie*, t. 50, nr. 1-2, Bucureşti, p. 9-10.

Pitariu, H. (1983). *Psihologia selecţiei şi formării profesionale*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

Popa, V. M. (2004). *Factori de personalitate în receptarea picturii moderne* (teză de doctorat), Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru".

Popa, Camelia (2006). *Premise psihologice ale profilului de personalitate al jurnalistului* (teză de doctorat), Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru".

Popescu-Neveanu, P. (1969). *Personalitatea şi cunoaşterea ei*, Editura Militară, Bucureşti.

Sima, Francisca (2003). *Personalitatea comandantului militar. Trăsături generale şi specifice* (teză de doctorat), Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru".

Stratilescu-Dungaciu, Delia-Florina (2000). *Adolescentul performant*, Artprint.

Zlate, M. (1994). *Fundamentele psihologiei, partea a III-a*, Editura Hyperion, Bucureşti.

DEVIERI COGNITIVE ŞI EMOŢIONALE ÎN LUAREA DECIZIEI

ALEXANDRU D. IORDAN

Cognitive and emotional deviations in taking decisions. The studies on the psychological factors which direct the behaviour in decision situations concluded that the choices are influenced by different facets of the decision situation, frequently leading to counterintuitive empirical results which are not consistent with the normative theories. The present study synthesizes the actual concerns on the complex game of emotion, cognition, and decision.

Key words: judgment; taking decision; deviations.

1. Introducere

Domeniul de cercetare în general desemnat prin sintagma *judecată şi luarea deciziei* a început să se contureze ca o disciplină aparte în anii 1960, odată cu amplificarea interesului mai general privind psihologia cognitivă. În ziua de azi, acest domeniu este unul vast şi interdisciplinar, implicând ştiinţele economice, politice, sociologia, psihologia, statistica şi filosofia.

Generic vorbind, luarea deciziei constituie procesul de a alege o opţiune preferată sau un curs de acţiune preferat dintr-un set de mai multe alternative disponibile. Dintr-o perspectivă cognitivă, termenul de *luare a deciziei* denotă o activitate de procesare de informaţii din partea unui singur decident, sau a mai multor decidenţi, care începe cu recunoaşterea unei situaţii de alegere şi sfârşeşte cu implementarea alegerii şi monitorizarea efectelor sale.

Principalele abordări în domeniul judecăţii şi luării deciziei sunt abordarea normativă şi abordarea descriptivă. *Abordarea normativă* presupune existenţa unui decident raţional, care are o serie de preferinţe bine definite şi care se supune anumitor axiome privind comportamentul raţional. Această concepţie este cunoscută sub numele de *teoria alegerii raţionale*. Ea se bazează, în primul rând, pe o serie de consideraţii apriorice privind criteriile de optimalitate şi comportamentul raţional, şi mai puţin pe observaţii empirice privind modul cum se comportă decidenţii în realitate. *Abordarea descriptivă* a luării deciziei se bazează pe observaţii empirice şi pe studii experimentale ale comportamentului real vizând alegerea unui curs posibil de acţiune. Ea vizează, în primul rând, factorii psihologici care orientează comportamentul în situaţii de decizie. Experienţele noastre cotidiene lasă puţină îndoială cu privire la faptul că alegerile pe care le fac oamenii sunt influenţate de diferite aspecte ale situaţiei de decizie, conducând la

rezultate empirice care sunt uneori contraintuitive şi adesea incompatibile cu analizele normative.

Studiile experimentale au indicat faptul că alegerile oamenilor sunt adesea în contradicție cu asumpțiile normative ale teoriei raționale. Apar astfel o serie de devieri [engl. *bias*]. *Devierea* se află la originea artefactului şi a erorilor sistematice. Ea poate fi întâlnită chiar în mintea observatorului, mai mult decât în instrumentele de observație, de măsurare sau de tratare a datelor utilizate de el; în acest caz, termenul este sinonim cu o ecuație personală. Orice tendință sistematică apare în răspunsurile unui subiect orientându-le într-un anumit sens. Astfel, în atitudinile sociale, devierea apare în prejudecăți. O *deviere cognitivă* este acea tendință pe care o manifestă subiectul în tratarea informației în aşa fel încât performanța lui se îndepărtează de aşteptările legate de o analiză obiectivă, rațională, logică a datelor. Astfel, în situația în care subiectul face un pariu, foloseşte aprecierile sale subiective privind şansele şi reacționează într-o manieră ce nu corespunde probabilităților obiective.

Aproape toate cercetările psihologului Amos Tversky au atins vechea întrebare a contribuției relative a „inimii" şi a „minții" la iraționalitatea umană. Cercetătorii cognitivişti tind să abordeze acest aspect punând accent asupra minții şi încercând să determine cât de mult failibilitatea gândirii umane poate fi explicată în termeni pur cognitivi. Deşi Tversky nu a negat faptul că dorințele şi pasiunile oamenilor adesea îi „trag pe sfoară", mare parte a muncii sale demonstrează că multe dintre cele mai vizibile, interesante şi predictibile greşeli sunt într-adevăr pe de-a întregul cognitive. Cercetările sale clarifică că multe dintre judecățile noastre eronate şi multe dintre deciziile problematice sunt produsul „iluziilor şi nu al ideilor delirante", după cum afirma el.

Aşadar, pe de o parte, cercetătorii au demonstrat că procesele de gândire care guvernează judecățile şi alegerile oamenilor nu sunt atât de riguroase pe cât ar dori oamenii să creadă, sau pe cât anumite teorii formale i-au făcut să creadă. Pe de altă parte, este uşor de observat faptul că emoțiile noastre pot influența deciziile pe care le luăm, în aceeaşi măsură în care rezultatul deciziilor noastre poate influența emoțiile pe care le experientăm. După cum documentează un corp consistent de cunoştințe, dispozițiile afective şi emoțiile pot influența profund procesele cognitive. Totuşi, jocul complex al emoției, cogniției şi deciziei s-a bucurat de relativ puțină atenție sistematică în cercetarea empirică.

2. Raționalitate absolută şi raționalitate limitată

Cercetările în domeniul luării deciziei au evidențiat principii psihologice care explică rezultate empirice contraintuitive şi incompatibile cu analizele normative. Oamenii nu au totdeauna preferințe bine ordonate: în schimb, ei abordează deciziile ca pe probleme ce trebuie rezolvate şi construiesc preferințe care sunt puternic influențate de natura şi contextul deciziei.

Idealul *deciziei raționale* (formalizat în teoria alegerii raționale, teoria utilității şi teoria probabilităților) solicită alegeri în direcția maximizării cuantificabile a utilității aşteptate, care reflectă o ordine de preferință şi o măsurare

a probabilităţilor totală şi consecventă peste toate contingenţele posibile. Această solicitare apare ca fiind prea *tare* pentru a permite descrierea acurată a comportamentului agenţilor reali studiaţi în economie, psihologie şi inteligenţa artificială. În schimb, *raţionalitatea limitată* este raţionalitatea aşa cum o manifestă decidenţii reali, cu abilităţi limitate.

Căutarea de teorii realiste ale comportamentului raţional a început cu relaxarea cerinţelor de optimalitate. Herbert Simon (1955) a formulat *teoria satisfacerii*, în care decidenţii caută să găsească alternative care sunt satisfăcătoare, în sensul că se situează deasupra unui anumit prag sau *nivel de aspiraţie* al utilităţii, mai degrabă decât să realizeze optimizări nelimitate. Acest fapt a stimulat cercetări în domeniul *rezolvării de probleme*, înlocuind maximizarea utilităţii aşteptate cu acţiunea în direcţia satisfacerii seturilor de finalităţi, fiecare dintre acestea putând fi atinsă sau nu. Simon (1976) a accentuat, de asemenea, distincţia dintre *raţionalitatea substantivală* şi *raţionalitatea procedurală*, care privesc, respectiv, raţionalitatea rezultatului şi cea a procesului prin care a fost obţinut rezultatul. El a stabilit că raţionalitatea procedurală este un obiectiv mai fezabil decât raţionalitatea substantivală.

Relaxarea cerinţelor informaţionale constituie o formă importantă de raţionalitate procedurală. Rezolvarea de probleme orientată pe finalitate realizează acest fapt prin fundamentarea acţiunilor pe preferinţe şi probabilităţi înalt incomplete (anumite cantităţi şi probabilităţi nu pot fi nici observate, nici calculate cu precizie, şi totuşi oamenii rezolvă astfel de sarcini). Întrucât incompletitudinea informaţiei poate împiedica acţiunea eficientă, devin necesare mijloace pentru umplerea golurilor critice într-o manieră rezonabilă. Sunt incluse aici diferite euristici de judecată, bazate pe reprezentativitate sau alţi factori (Kahneman, Slovic şi Tversky, 1982).

3. Euristici şi devieri cognitive

Paradigma dominantă de cercetare privind judecata în situaţie de incertitudine pe parcursul anilor 1970 şi 1980 a constituit-o *paradigma euristici şi devieri* (Tversky şi Kahneman, 1981). Corpul dominant de studii a fost produs de psihologii Amos Tversky şi Daniel Kahneman. Studiile s-au bazat pe observaţii ale sarcinilor în care comportamentul uman devia sistematic de la regulile normative. Paradigma nu s-a concretizat într-un simplu catalog de erori. Tversky şi Kahneman (1981) au afirmat că erorile observate erau manifestări ale unor reguli cognitive empirice, sau *euristici* care, deşi în general eficiente şi puţin costisitoare din punct de vedere al efortului cognitiv, pot fi înşelătoare în anumite circumstanţe mai puţin obişnuite. Fiecare euristică constă dintr-o *apreciere naturală*, precum similaritatea, uşurinţa reactualizării din memorie sau gândirea cauzală, care este cooptată pentru a aborda probleme de judecată dificile în care oamenilor le lipsesc mecanismele cognitive pentru a le rezolva prompt şi cu precizie.

Primul dintre studii (Tversky şi Kahneman, 1971) a propus că oamenii se aşteaptă ca observaţiile viitoare ale unor procese nesigure să fie mult asemănătoare

cu cele trecute, chiar atunci când ei au disponibile puține observații din trecut pe care să se bazeze. Euristica de a ne aştepta ca observațiile trecute să le prezică pe cele viitoare este utilă, dar conduce la probleme predictibile, dacă nu cumva se întâmplă să dispunem de un eşantion suficient de mare.

Kahneman şi Tversky (1972) au subsumat ulterior această tendință euristicii mai generale a *reprezentativității*. Cei care se servesc de această regulă apreciază probabilitatea unui eveniment în funcție de cât de bine acest eveniment captează proprietățile proeminente ale procesului care îl produce. Deşi uneori utilă, această euristică va produce devieri ori de câte ori trăsăturile care determină probabilitatea sunt insuficient de proeminente (sau când trăsăturile irelevante captează atenția persoanei). Devieri pot apărea, de asemenea, atunci când trăsături relevante normativ sunt recunoscute, dar sunt înțelese greşit. Astfel, oamenii ştiu că procesele aleatorii ar trebui să prezinte variabilitate, dar se aşteaptă la o *prea mare* variabilitate (*eroarea jucătorului*). Într-un sens, reprezentativitatea este o *metaeuristică*, o regulă foarte generală din care sunt derivate reguli mai specifice pentru situații particulare.

Două alte (meta)euristici sunt disponibilitatea şi ancorarea şi ajustarea. A ne baza pe *disponibilitate* înseamnă a judeca un eveniment ca fiind probabil/plauzibil în măsura în care ne putem aminti exemple sau ne putem imagina că are loc. Poate conduce la devieri atunci când instanțele unui eveniment sunt disproporționat (in)disponibile în memorie. A ne baza pe *ancorare şi ajustare* înseamnă estimarea unei cantități prin a ne gândi de ce ar putea fi mai mare sau mai mică decât o valoare inițială. În general, oamenii ajustează prea puțin, rămânând exagerat de *ancorați* în acea valoare inițială, oricât de arbitrar a fost ea selectată. Evident, există multe modalități în care pot fi produse exemple, pot fi selectate ancore şi pot fi realizate ajustări. Cu cât sunt înțelese mai bine aceste procese, cu atât sunt mai acurate predicțiile care pot fi realizate pentru judecățile bazate pe euristici.

Teza principală a lucrărilor lui Tversky şi Kahneman privind judecata este că oamenii au o capacitate cognitivă limitată şi, prin urmare, trebuie să simplifice unele dintre problemele complexe cu care se confruntă. Această teză contrazice cel puțin un model larg susținut al comportamentului uman, anume actorul rațional din teoria economică (*homo economicus*). Economiştii tind să considere un decident ca fiind rațional dacă acesta utilizează toate informațiile disponibile, dacă preferințele şi credințele sale sunt stabile şi consecvente şi dacă este aplicată o strategie de maximizare a utilității, bazată pe calcularea efectului probabil al oricărei acțiuni asupra averii lor totale şi aleg în consecință.

Tversky şi Kahneman au susținut că alegerile oamenilor – economice sau de altă natură – sunt adesea mult mai simple. Oamenii, în general, nu apreciază efectul probabil al unui curs de acțiune (perspectivă) asupra cotei finale a bunurilor (averii) lor. În schimb, ei acordă atenție faptului dacă un curs dat de acțiune poate conduce la un câştig sau la o pierdere față de *status quo* (sau alt punct de referință proeminent) şi ei sunt foarte sensibili la modul în care alegerile sunt prezentate sau *încadrate*. Tversky şi Kahneman au oferit o explicație atât pentru acestea cât şi pentru alte devieri de la modelul normativ standard al utilității aşteptate într-o

teorie descriptivă asupra deciziei cunoscută ca *teoria perspectivei* [engl. *prospect theory*; Kahneman şi Tversky, 1979], inspirată de modelul lui Edwards (1954, 1961).

Elementele esenţiale ale *prospect theory* sunt *funcţia valoare* [$v(x)$] şi *funcţia de cântărire a deciziei* [$\pi(p)$].Valoarea unei perspective este definită ca $\Sigma v(x_i)\pi(p_i)$. Cu privire la *factorul valoare*, *prospect theory* asumă că oamenii codează mental consecinţele potenţiale ale opţiunilor în relaţie cu un punct de referinţă, adică *status quo* sau *nivel de aspiraţie*. Consecinţele deasupra punctului de referinţă sunt codate drept câştiguri, iar consecinţele sub nivelul de referinţă sunt codate ca pierderi. Câştigurile şi pierderile sunt evaluate conform unei funcţii valoare care are două proprietăţi: (1) funcţia este concavă pentru câştiguri şi convexă pentru pierderi; altfel spus, câştigurile adiţionale generează mai puţină plăcere şi pierderile adiţionale generează mai puţină suferinţă; (2) funcţia este mai abruptă pentru pierderi decât pentru câştiguri; altfel spus, o pierdere de *x* unităţi doare mai mult decât face plăcere un câştig de *x* unităţi. Cu privire la *factorul probabilitate*, *prospect theory* asumă că probabilităţile subiective ale consecinţelor sunt transformate în *greutăţi* care reprezintă *semnificaţia* ocurenţei rezultatului respectiv. Practic, funcţia de cântărire a deciziei adaugă câteva trăsături psihologice la probabilitatea subiectivă: probabilităţile scăzute sunt *supracântărite* iar cele înalte sunt *subcântărite*, funcţia nu este liniară, iar greutăţile de decizie nu sunt aditive. *Prospect theory* oferă explicaţii pentru o serie de fenomene empirice care sunt adesea considerate ca fiind iraţionale sau anomalii, mai ales în domeniul economic (de exemplu, *efectul de încadrare*).

4. Devieri emoţionale

Cercetările în domeniu au indicat faptul că alegerile pe care le fac oamenii sunt influenţate de diferite aspecte ale situaţiei de decizie. Printre acestea sunt menţionate: conflictul sau dificultatea care caracterizează o decizie, regretul anticipat în cazurile în care o altă opţiune ar fi fost mai bună, rolul pe care îl joacă raţiunile în justificarea unei alegeri faţă de alta, ataşamentul care este resimţit faţă de opţiuni care sunt deja în posesia persoanei, influenţa exercitată de costuri deja suferite, efectele separării temporale asupra deciziilor viitoare şi inabilitatea ocazională de a prezice viitorul sau de a ne reaminti satisfacţii din trecut (Kahneman, 1994). Toate acestea, cât şi experienţele noastre cotidiene, lasă puţină îndoială cu privire la faptul că emoţiile noastre pot influenţa deciziile pe care le luăm, în aceeaşi măsură în care rezultatul deciziilor noastre poate influenţa emoţiile pe care le trăim.

Putem vorbi mai întâi despre *legătura dintre emoţie şi momentul deciziei*. S-a observat că subiecţii sunt mai dispuşi să actualizeze informaţii din memorie care sunt mai degrabă congruente decât incongruente cu trăirile lor de moment (Bower, 1981). De asemenea, subiecţii pot utiliza răspunsul lor afectiv de moment în raport cu o anumită ţintă ca pe o bază de judecată pentru alte ţinte. Astfel, sunt dispuşi să evalueze cu privire la orice ţintă într-o manieră mai mult pozitivă atunci

când sunt într-o dispoziție veselă mai degrabă decât în una tristă. Atât reactualizarea congruentă cu dispoziția cât şi utilizarea propriilor trăiri ca bază a judecății pot influența luarea deciziei prin influențarea accesibilității şi evaluării trăsăturilor evidențiate ale situației de decizie.

Subiecții aflați într-o dispoziție veselă tind să supraestimeze probabilitatea rezultatelor şi evenimentelor pozitive şi să subestimeze probabilitatea pentru rezultate şi evenimente negative, în timp ce la subiecții aflați într-o dispoziție tristă situația se prezintă invers (Johnson şi Tversky, 1983).

În plus, *stările afective influențează strategia de procesare a informației* pe care sunt dispuşi să o adopte subiecții. Persoanele care se află într-o dispoziție veselă sunt mai dispuse să adopte o strategie de procesare euristică. Aceasta este caracterizată de procesare *top-down*, cu o axare puternică pe structurile de cunoştințe preexistente şi acordă relativ puțină atenție detaliilor aflate la îndemână (situaționale). Prin contrast, subiecții care se află într-o dispoziție tristă sunt mai dispuşi să adopte o strategie de procesare sistematică. Aceasta este caracterizată de procesare *bottom-up*, cu o axare restrânsă pe structurile de cunoştințe preexistente şi o atenție considerabilă acordată detaliilor situaționale (Schwarz şi Clore, 1996). Aceste diferențe în stilul de procesare se pare că reflectă faptul că procesele noastre de gândire sunt optimizate să satisfacă cerințele situației curente, care sunt în parte semnalate de stările noastre afective (Schwarz, 1990). Astfel, stările afective negative pot semnala că situația curentă este problematică şi pot astfel declanşa un stil de procesare care acordă atenție deosebită aspectelor specifice ale situației. În contrast, o stare afectivă pozitivă poate semnala un mediu benign care ne permite să ne bazăm pe rutinele obişnuite şi structurile de cunoştințe preexistente.

Lerner şi Keltner (2000) notează că aproape toate cercetările anterioare au prezentat o abordare axată pe valențe şi s-au concentrat exclusiv asupra stărilor de trăire pozitivă *versus* negativă, adesea în forma dispozițiilor pozitive şi negative nediferențiate. Mergând în profunzime, autorii subliniază posibilitatea ca judecățile şi strategiile de procesare să reflecte o tendință de apreciere subiacentă emoției situaționale. Consecvent cu această idee, ei demonstrează, de exemplu, că două emoții negative, frica şi furia, pot afecta judecarea riscurilor în moduri opuse: în timp ce subiecții temători au emis judecăți pesimiste cu privire la evenimente viitoare, subiecții furioşi au emis judecăți optimiste.

Evident, relația dintre emoții şi luarea deciziei este bidirecțională şi rezultatul pozitiv sau negativ al unei decizii poate afecta profund trăirile decidentului. Vorbim astfel despre *emoția post-decizie.*

Zeelenberg, van Dijk, Manstead şi van der Pligt (2000) fac referire la două emoții distincte care pot rezulta din consecințe negative, anume regretul şi dezamăgirea. Ei propun că resimțim dezamăgire atunci când opțiunea aleasă se dovedeşte a fi mai proastă decât ne-am fi aşteptat. Prin contrast, putem resimți regret chiar şi atunci când obținem ceea ce ne-am aşteptat, dar realizăm retrospectiv că un alt curs de acțiune ar fi fost (chiar) mai bun.

Din punct de vedere istoric, regretul şi dezamăgirea sunt două dintre emoțiile care s-au bucurat de cea mai mare atenție în literatura privind luarea deciziei.

Studiile s-au concentrat asupra modului în care anticiparea regretului şi dezamăgirii pot influenţa alegerile pe care le fac subiecţii.

Loomes şi Sugden (1982, 1986) au propus faptul că subiecţii sunt motivaţi să evite trăiri de regret şi dezamăgire şi astfel iau decizii într-o manieră care minimizează probabilitatea acestor emoţii. Vorbim astfel de *relaţia dintre decizie şi anticiparea emoţiei.*

După cum remarcă Zeelenberg et al. (2000), aspectul fundamental al acestor modele este asumpţia că emoţiile viitoare posibile sunt luate în calcul atunci când se determină utilitatea aşteptată a diferitelor cursuri de acţiune.

Rolul trăirilor anticipate în luarea deciziei nu este limitat la emoţiile de regret şi dezamăgire. După cum observa March (1978), toate deciziile implică predicţii ale trăirilor viitoare. Din păcate, însă, încercările noastre de a prezice trăiri viitoare sunt încărcate cu incertitudini şi adesea comitem greşeli, fapt ce conduce la decizii suboptime (Loewenstein şi Schkade, 1999). Variabilele care contribuie la predicţiile eronate ale trăirilor viitoare includ teorii intuitive incorecte privind răspunsul afectiv (Snell, Gibbs şi Varey, 1995) şi o tendinţă de a ne concentra asupra emoţiei specifice care declanşează un eveniment în detrimentul altor variabile care pot influenţa trăirile noastre (Gilbert, Wilson, Pinel, Blumberg şi Wheatley, 1998).

În fine, predicţiile eronate sunt în mod particular probabile atunci când subiecţii aflaţi într-o stare „rece" sunt solicitaţi să prezică cum se vor simţi într-o stare „caldă" (de exemplu, când le este foame, când sunt supăraţi, când sunt excitaţi sexual; Lowenstein, 1996).

Date fiind dificultăţile generale ale subiecţilor cu privire la predicţia trăirilor viitoare, se poate spera că o experienţă extensivă cu situaţii declanşatoare de afect poate spori validitatea predicţiilor cu referire la situaţii viitoare similare. Din păcate, această speranţă este nesusţinută (Lowenstein şi Schkade, 1999) iar *amintirile legate de trăiri trecute* sunt ele însele supuse devierilor sistematice.

Un studiu realizat de Kahneman, Fredrickson, Schreiber şi Redelmeier (1993) demonstrează că evaluarea noastră retrospectivă cu privire la episoade afective trecute nu ia în calcul întregul domeniu al experienţelor noastre afective propriu-zise. În schimb, evaluările retrospective sunt în mod primar bazate pe doar două momente ale experienţei afective: momentul de intensitate maximală a afectului şi finalul. Axarea pe punctul maximal şi pe finalul experienţei afective conduce la o neglijare profundă, şi adesea surprinzătoare, a duratei episodului afectiv. Evaluările retrospective ale subiecţilor pentru experienţele afective tind să neglijeze durata episodului, adesea conducând la decizii suboptime, precum expunerea voluntară la mai multă decât la mai puţină durere.

5. Concluzii

Atât experienţele noastre cotidiene cât şi studiile vizând factorii psihologici care orientează comportamentul în situaţii de decizie lasă puţină îndoială cu privire la faptul că alegerile pe care le fac oamenii sunt influenţate de diferite aspecte ale

situației de decizie, conducând la rezultate empirice care sunt uneori contraintuitive şi adesea incompatibile cu analizele normative. Pe de o parte, cercetătorii au demonstrat că procesele de gândire care guvernează judecățile şi alegerile oamenilor nu sunt atât de riguroase pe cât ar dori oamenii să creadă, sau pe cât anumite teorii formale i-au făcut să creadă. Pe de altă parte, este uşor de observat faptul că emoțiile noastre pot influența deciziile pe care le luăm, în aceeaşi măsură în care rezultatul deciziilor noastre poate influența emoțiile pe care le experientăm. Totuşi, jocul complex al emoției, cogniției şi deciziei s-a bucurat de relativ puțină atenție sistematică în cercetarea empirică.

Bibliografie

Bower, G.H., *Mood and memory*, American Psychologist, **36**, 1981, p. 129-148.

Edwards, W., *The theory of decision making*, Psychological Bulletin, **51**, 1954, p. 380-417.

Gilbert, D.T., Wilson, T.D., Pinel, E.C., Blumberg, S.J., Wheatley, T.P., *Immune neglect: A source of durability bias in affective forecasting*, Journal of Personality and Social Psychology, **75**, 1998, p. 617-638.

Johnson, E., Tversky, A., *Affect, generalization, and the perception of risk*, Journal of Personality and Social Psychology, **45**, 1983, p. 20-31.

Kahneman, D., Fredrickson, B.L., Schreiber, C.A., Redelmeier, D.A., *When more pain is preferred to less: Adding a better end*, Psychological Science, **4**, 1993, 401-405.

Kahneman, D., *New challenges to the rationality assumption*, Journal of Institutional and Theoretical Economics, **150**, *1*, 1994, p.18-36.

Kahneman, D., Slovic, P., Tversky, A., eds., *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Kahneman, D., Tversky, A., *Prospect theory: An analysis of decision under risk*, Econometrica, **47**, 1979, p. 263-291.

Kahneman, D., Tversky, A., *Subjective probability: A judgment of representativeness*, Cognitive Psychology, **3**, 1972, p. 430-454.

Lerner, J.S., Keltner, D., *Beyond valence: Toward a model of emotion-specific influences on judgment and choice.* Cognition and Emotion, **14**, 2000, p. 473-493.

Loewenstein, G., *Out of control: Visceral influences on behavior.* Organizational Behavior and Human Decision Processes, **65**, 1996, p. 272-292.

Loewenstein, G., Schkade, D. *Wouldn't it be nice? Predicting future feelings*, în Kahneman, D., Diener., E., Schwarz, N., eds., Well-being: The foundations of hedonic psychology, New York, Russell-Sage, 1999, p. 85-105.

Loomes, G., Sugden, R., *Regret theory: An alternative theory of rational choice under uncertainty*, Economic Journal, **92**, 1982, p. 805-824.

March, J., *Bounded rationality, ambiguity and the engineering of choice*, Bell Journal of Economics, **9**, 1978, p. 587-608.

Schwarz, N., Clore, G.L. *Mood, misattribution, and judgments of well-being: Informative and directive functions of affective states*, Journal of Personality and Social Psychology, **45**, 1996, p. 513-523.

Schwarz, N., *Feelings as information: Informational and motivational functions of affective states*, în Higgins, E. T., Sorrentino, R., eds., Handbook of motivation and cognition: Foundations of social behavior, New York, Guilford Press, 1990, p. 527-561.

Simon, H.A., *A behavioral model of rational choice*, Quarterly Journal of Economics, **69**, 1955, p. 99-118.

Simon, H.A., *From substantive to procedural rationality*, în Latsis, S.J., ed., Method and Appraisal in Economics, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 129-148.

Snell, J., Gibbs, B.J., Varey, C., *Intuitive hedonics: Consumer beliefs about the dynamics of liking*, Journal of Consumer Psychology, **4**, 1995, p. 33-60.

Tversky, A., Kahneman, D., *Belief in the „law of small numbers"* Psychological Bulletin, **76**, 1971, p. 105–110.

Tversky, A., Kahneman, D., *The framing of decisions and the psychology of choice*, Science, **211**, 1981, p. 453-458.

Zeelenberg, M., Van Dijk, W.W., Manstead, A. S. R., Van Der Pligt, J., *On Bad Decisions and Disconfirmed Expectancies: Regret, Disappointment and Decision-Making*, Cognition and Emotion, **14**, 2000, p. 521-541.

FAMILIE ŞI IDENTITATE

OANA GHEORGHIU

Family and identity. The identity function of family is a central issue of the contemporary studies. The psychological, psychosociological and sociological approaches speak nowadays in terms of "identity construction", "identity strategies", "social visibility", to mention only a small part of the professional vocabulary.

The following article aims to point out a few aspects related to identity at the family level. Admitting the multiplicity of the ethnic groups, and, implicitly, the possibility of constructing identity on different levels, engenders the question whether there exists an identity dominant as a result of the interference between socializing factors, and of the situational context (showed in terms as migration phenomena, urbanism, changing of the socio-economic status, individual and family representations), an element of stability in the process of identity construction on axiological bases.

The identity dominant is not an intrinsic quality of the individual. It is rather constructed, and asserting the autonomy of human subject, as a fundamental dimension of the contemporary society, justifies understanding identity as an individual way.

Key words: identity; family; identity construction.

Abordarea familiei prin intermediul unor categorii şi a unor tipologii cu referire la *structura* sa – familie nucleară, monoparentală, extinsă etc. – sau cu referire la *funcţionarea* şi *organizarea internă*, la *tipul relaţiilor dintre membri* care o compun[1] constituie tematici de actualitate care caută să aducă elemente noi unor interpretări deja consacrate.

Studiile transversale oferă date cu privire la profilurile familiale culturale în termenii amintiţi mai sus. Fără îndoială, ele sunt folositoare în surprinderea unei stări de fapt asupra nivelului atins de familie la un moment dat, într-o societate dată, dar spun destul de puţin cu privire la dinamica proceselor familiale şi, mai ales, cu privire la problematica *identităţii* la nivel familial. Funcţia identitară a familiei asigură o procesualitate acestei unităţi sociale a cărei analiză se îndreaptă astăzi mai puţin către repere „ortodoxe" (fără ca acestea să fie, bineînţeles, neglijate, cum ar fi spre pildă, trăsăturile comune ale vieţii de familie pe care le regăseşte Jack Goddy[2]

[1] Spre pildă, analiza pe care o oferă Fr. de Singly în lucrările consacrate familiei, *Sociologie de la famille contemporaine*, ed. A. Colin, 2004 sau *Le Soi, le couple et la famille*, ed. Nathan, Paris, 1996 şi Poche, 2005 pune accentul pe schimbările survenite, în contemporaneitate, în relaţiile interpersonale intergeneraţionale şi cele între sexe, în sensul creşterii calităţii acestora, al schimbării rolului primordial al familiei – din transmitere a patrimoniului economic şi moral de la o generaţie la alta la construirea identităţii personale, atât la nivel conjugal cât şi parental, personalizarea relaţiilor între consorţi simultan cu o socializare a sferei private.

[2] Jack Goody, *Familia europeană. O încercare de antropologie istorică*, Polirom, 2003.

atunci când analizează familia europeană şi care asigură acesteia o prezenţă şi o continuitate în timp) şi mai mult către elemente prea puţin abordate dar care se dovedesc vitale pentru reconsiderările teoretice şi analizele concrete.

Ce determină ca un individ să îşi construiască într-un anume fel identitatea, iar pe parcursul evoluţiei sale către vârsta adultă să îşi construiască un *anume* tip de relaţii interpersonale ce stau la baza construirii unui *anume* tip de familie – din punctul de vedere al structurii, al organizării, al funcţionalităţii, considerând biografia individuală, trasăturile de personalitate, familia de origine, reprezentările personale asupra familiei de origine, rezidenţa, activitatea, nivelul de studii, reţelele sociale implicate, spaţiul de socializare, imageria socială ce propune, printre altele, şi anumite tipuri de relaţionări sau modele ale acestora larg acceptate sau respinse etc. – este o problemă complexă. Nu ne propunem în aceste rânduri decât structurarea câtorva coordonate care interesează mai mult ca pretexte de analiză decât ca soluţii definitive ale relaţiei familie-identitate.

Literatura de specialitate este vastă[3], distribuită pe arii de discuţii mai mult sau mai puţin focalizate, oricum, fiecare aducând o contribuţie semnificativă zonei de studiu. Dorim doar evidenţierea unora dintre legăturile posibile între aceste determinante şi construirea identităţii la nivel familial.

Pentru aceasta, considerăm binevenite câteva precizări cu privire la termenii *identitate, construcţie identitară* şi reliefarea unor factori care, în concurenţă, contribuie la formarea identităţii la nivel familial - cum sunt: statutul individului, nivelul de educaţie, urbanismul, reţeaua socială, migraţia, trecerea de la tipul de relaţionare conjugală la cea parentală, reprezentările sociale curente asupra individului şi asupra familiei etc., care pot deveni factori pozitivi sau negativi, „de risc", în funcţie de context – şi situează într-un anume fel şi familia, ca unitate socială în raporturile sale cu celelalte instituţii sociale sau fenomene şi procese sociale care îi modifică structura, funcţiile şi rolul ei în lumea contemporană.

«Termenul „identitate" are tot atâtea înţelesuri câte teorii care îl folosesc, există», susţine David De Levita în lucrarea sa, *The concept of identity*[4], recunoscută în domeniu, scrisă în anii '60, unde, punctând momentele semnificative în evoluţia acestuia, alcătuieşte un excurs teoretic al reperelor filosofice, psihologice, psihanalitice, sociologice în problematica identităţii. Nu reţine atenţia neapărat istoricul propriu-zis al noţiunii ca atare – deşi nu este de neglijat, prin sublinierea elementelor esenţiale ale fiecărei discipline şi a teoriilor alese ca exemplare pentru acestea – ci, mai mult, conţinutul adus de fiecare în parte în tema ce ne interesează. Între ele, „este important conţinutul pe care îl aduce psihologia acestui concept"[5], care pare a fi „de origine engleză, extins asupra trecutului"[6]. Fie

[3] Menţionăm doar câteva „nume" deja binecunoscute în studiul noţiunii de identitate precum şi al relaţiei identitate-familie: De Levita, exemplar pentru studiul asupra identităţii (*The concept of identity*) ale cărui idei le vom aminti în lucrarea de faţă, H. Tajfel şi J. C. Turner, precum şi A. Muchielli, E. Lipiansky, C. Camilleri, Cl. Dubar, etc.

[4] David J. De Levita, *The concept of identity*, Paris, Mouton, 1965, p. 3.

[5] Idem, p. 13.

[6] Idem, p. 27.

că sunt amintiți termeni precum personalitate organizată, sau roluri (Moreno, Goffman), sau „precipitatele interacțiunii în structura personalității", cum spune psihanaliza, sau „Eu"-„Sine" (W. James), fie că este surprins jocul lui „Acelaşi şi Altul", mutat, în procesul „reificării" obligatorii care se întâmplă în relațiile interumane, fapt ce duce în cele din urmă la „recunoaşterea atributelor esențiale specifice" fiecăruia dintre indivizi[7], identitatea presupune un echilibru între constanța şi variabilitatea din interiorul *psyché*-ului, un dinamism intrinsec.

Orice interogație identitară se îndreaptă, de regulă, către devenirea individului, ajuns – oricum – personaj central al societăților contemporane, axate pe o amplificare acută a individualismului. Unul dintre efecte îl constituie dizolvarea sau mutațiile profunde care au loc la nivelul instituțiilor socializatoare precum familia, biserica, statul, şcoala, şi datorită unor noi modele axiologice practicate de acestea şi propuse spre interiorizare individului. Familia, spre pildă, suferă mutații la nivel structural (apariția formelor noi familiale, cu noi distribuții ale rolurilor, noi relaționări între parteneri, noi percepții asupra rolurilor acestora şi asupra celor ale copiilor etc.); structura patriarhală şi autoritară nu mai constituie un termen de referință exclusiv. Negocierea şi promovarea potențialităților fiecăruia dintre membri la nivelul familial devin repere esențiale în analiza familiei.

De altfel, indiferent de nivelul la care ne situăm în studiul identității – fie că este individual, grupal sau social – identitatea nu mai este analizată asemenea unui atribut imuabil al individului; reprezentările asupra sinelui se construiesc în interacțiunile între indivizi, grupuri şi ideologiile lor, în etape succesive, în stadii ale dezvoltării individuale.

Imaginea pe care cineva şi-o construieşte în mod constant despre sine, credințele şi reprezentările despre sine devin „filtrul" acțiunilor şi relațiilor sale sociale. Aspectele legate de dorința de continuitate a individului (exprimată în apartenența la un mediu, la o cultură, la o relație de rudenie, la un imaginar social etc.), sau procesele de separare/integrare socială (manifestate, spre pildă, la nivelul vârstei adolescente, prin distanțări față de propria familie ca semn al unei diferențieri față de identitatea sa anterioară, împreună cu inserția în alte grupuri de apartenență şi construirea unor noi modele identitare) pot fi analizate în termenii construcției identitare.

Este foarte adevărat că, deşi esențial, studiul psihologic al identității nu este unul singular. Nici alte domenii de analiză nu se lasă mai prejos în cercetarea acestui proces. Imaginea asupra sinelui construită la nivel individual sau de grup, în baza unei ideologii dominante într-o societate dată, la un anumit moment dat, constituie nucleul studiilor sociologice asupra identității. Interiorizarea unei anumite interpretări asupra locului ocupat în relațiile de putere şi raporturile de producție, spre pildă, tradusă fie într-o alienare fie într-o asumare a acestuia, nu se poate realiza fără recunoaşterea mai mult sau mai puțin explicită a contradicțiilor inerente oricărei societăți reale, istorică, non-utopică. Cum ar spune A. Tourraine,

[7] Idem, p. 8.

pentru ca un individ să devină un „actor social", el trebuie să îşi asume propria construcţie a identităţii, recunoscându-se şi aici că fiecare individ sau grup poate dispune succesiv sau simultan de multiple identităţi, a căror „reificare" depinde de contextul istoric, social şi cultural respectiv. Identitatea se construieşte în cadrul unor experienţe singulare, însă prin mijloace instituţionale care îi conduc acţiunea şi îi asigură contextul şi justificările simbolice. Crizele manifestate la nivel identitar nu sunt numai individuale, ele există la toate nivelele – în fond instanţe socializatoare – în care se poate construi identitatea.

Dacă dimensiunea individuală a identităţii a fost considerată importantă, dimensiunea socială a identităţii a constituit la rândul ei obiect al unor cercetări considerabile. Mai ales după anii '70, devine privilegiat studiul relaţiilor sociale şi impactul acestora asupra psihismului individual. Până atunci, există modelul lui W. James, care acordă o deosebită atenţie problematicii „sinelui"; apoi cel al lui G. H. Mead, care subliniază legătura între interacţiunea individ-grup, mediată simbolic, socializarea stând ca proces de construcţie identitară; cel al lui Erik H. Erikson, pentru care formarea identităţii este un proces tensionat (sentimentul de diferenţiere individuală există în fiecare individ simultan cu o tendinţă la conformitatea socială), supus unei periodizări, cu tranziţii manifestate drept „crize de identitate" precum cea din adolescenţă; sau analogia vieţii cu o scenă, care o regăsim şi la E. Goffman, şi care aduce o contribuţie semnificativă în studiul identităţii prin teoria rolului şi conceptualizarea termenului de reprezentare de sine, identitatea nefiind o realitate în sine, ci dezvoltându-se în decursul interacţiunii şi al interpretării rolurilor, fiecare individ având o modalitate specifică, unică, de a-şi îndeplini sarcinile de rol.

Tajfel şi Turner[8], în anii '80, subliniază că identitatea, pe plan individual dar şi colectiv, înseamnă construirea unei diferenţe, punerea în relief a unei alterităţi. Ea există şi se dezvoltă, atât pe plan individual cât şi colectiv, condiţionată de similaritate şi de diferenţiere. Ei înscriu studiile asupra identităţii în perspectiva conflictelor intergrupale, ţinând cont de realităţile sociale dar şi de impactul lor asupra comportamentelor sociale prin intermediul sistemelor de credinţe social-mente împărtăşite, postulând că doar categorizarea în două grupuri distincte conduce la discriminare faţă de exogrup, în scopul diferenţierii grupului propriu. Miza diferenţierii este o identitate colectivă pozitivă, ce rezultă dintr-o comparaţie intergrup favorabilă endogrupului. Identitatea este înţeleasă ca parte a concepţiei de sine a unui individ care rezultă din conştiinţa pe care o are de a aparţine unui grup social dar şi valoarea şi semnificaţia emoţională ataşată acestei apartenenţe. Asocierea categorizării sociale, a autoevaluării prin identitatea socială şi comparaţia între grupuri pentru a furniza o explicaţie diferitelor forme de comportamente sociale, conflicte şi schimbări sociale au marcat interesul deosebit manifestat pentru teoria identităţii sociale.

---

[8] Tajfel, H. şi Turner, J.C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. În S. Worchel and W. Austin (Eds*), Psychology of intergroup relations* (ed 2., pp. 7-24). Chicago: Nelson-Hall; de asemenea, *Introducing social psychology*, Harmondsworth: Penguin Books, 1978.

Lucrările relativ noi, care încearcă să înţeleagă identitatea, concentrându-se asupra construcţiei identitare în interacţiunile sociale, accentuează asupra *multiplicităţii crescânde a grupurilor de apartenenţă*, reale sau simbolice, situaţie specifică societăţilor contemporane, grupul funcţionând drept catalizator al identificării personale.

E. M. Lipiansky, spre pildă, în contribuţia sa referitor la formarea identităţii grupurilor, susţine că pentru individ, identitatea nu este doar o suprapunere simplă de roluri şi de apartenenţe sociale, ci o totalitate dinamică, marcată de complementaritatea sau conflictul acestor elemente, din care rezultă „strategii identitare", ca mijloc de apărare a existenţei şi „vizibilităţii" sale sociale, „integrarea în comunitate" şi căutarea „propriei coerenţe". Un exemplu simplu îl constituie relaţiile interculturale stabilite între imigranţi şi cultura nouă, construcţia identitară realizându-se într-un climat dinamic, de confruntare cu valorile dominante ale societăţii noi, şi de afirmare a propriei individualităţi valorice. Atitudinile care rezultă sunt fie de abandon total, adoptarea culturii noi (tendinţă majoritară), fie de sintetizare a elementelor culturale de origine cu cele noi, fie de separare totală de noile valori. Tensiunea construcţiei identitare nu este sesizată neapărat în mod negativ, ea nefiind egală (valoric) raportat la nivelele de implicare ale individului (o implicare minimă a unui individ la nivelul locului de muncă poate fi însoţită de o implicare majoră la nivelul participării sale familiale), între construirea diferitelor identităţi fiind posibil un echilibru suficient pentru a asigura funcţionalitatea procesului ca atare. În *La communication interculturelle*[9], este avansată ipoteza conform căreia reprezentările asupra sinelui se construiesc în comunicarea cu celălalt, fiecare dintre interlocutori având succesiv o identitate-subiect şi o identitate corelată. Schimburile sociale exprimă cererea de recunoaştere, definirea şi negocierea locurilor ocupate de interlocutori în sistemul (secvenţa) social(ă) respectiv(ă).

Carmel Camilleri[10], de asemenea, se înscrie în rândul celor care concep identităţile drept „strategii identitare", pentru a sublinia caracterul lor relaţional şi dinamic. Ele sunt proceduri (acţiuni coordonate) ale unor actori sociali care doresc să atingă una sau mai multe finalităţi, elaborate potrivit situaţiilor, dependente deci de diferiţi factori sociali, istorici, economici, politici, culturali şi psihologici.

Societăţile contemporane sunt locul unor construcţii autonome a identităţii, care au loc în raporturile de acceptare sau respingere stabilite de individ cu grupul de apartenenţă, şi care sunt graduale, de nivele diferite de coerenţă şi concentrare.

Multiplicităţii grupurilor de apartenenţă îi corespunde multiplicitatea identitară. Aceasta înseamnă că individul, aparţinând simultan mai multor grupuri, identitatea sa este construită în mod conflictual, într-o procesualitate în care putem regăsi o *dominantă identitară*. Ea este rezultatul tensiunilor acumulate în individ, în stadiile sale evolutive, în urma jocului asumare-respingere a elementelor

---

[9] E. M. Lipiansky, Jean-René Ladmiral, *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin, 1989.

[10] Este binevenită lectura lucrării *Cultural anthropology and education*, Paris, Kegan Paul, Unesco, 1986.

culturale, a sarcinilor de rol etc. prin instanțele socializatoare existente la un moment dat în societate. Altfel spus, dominanta identitară este un punct de convergență a modelelor de comportament existente, prelucrate, asimilate de către individ, cele care îi asigură profilul identitar particular, care îl fac să fie într-un *anume* fel, atunci când în el se întâlnesc „acelaşi" şi „altul". Este elementul care asigură o relativă constanță, stabilitate în variabilitatea evoluției identitare individuale.

Suportul construcției identitare este unul axiologic, dominanta identitară este formată cultural. Prin elementele sale, cultura permite articularea funcțiilor psihologice individuale prin diferite forme de socializare şi identificare a indivizilor. Dobândirea identității culturale se realizează prin apartenență/distanțare față de diferite corpusuri simbolice, care îi asigură o bună funcționare a sinelui.

Unul din cele mai importante şi mai vechi corpusuri sociale creatoare de identitate este familia, chiar dacă temelia sa pare a fi astăzi clătinată. Dacă în istoria instituțiilor creatoare de identitate familia deține un loc de seamă în transmiterea modelelor identitare religioase, civice, politice, economice, culturale, asistăm recent la transformări ale acestui cadru instituțional şi la o slăbire a statutului său privilegiat sub efectul amplificării individualismului şi a mutațiilor survenite la nivel societal global. Cei mai pesimişti dintre analiştii fenomenelor legate de problematica familiei invocă drept argument suprem pentru bulversarea extremă a identității dobândite prin familie, marea varietate de tipuri familiale – tot atâtea descompuneri şi recompuneri ale relațiilor ce aparțin acestei structuri sociale – considerată ca sfârşit al familiei.

Este adevărat că în transmiterea identităților mai sus amintite, prioritatea nu mai aparține astăzi familiei, cum la fel de adevărat este şi faptul că modificările structurale profunde înregistrate la nivel familial nu mai fac din ea un termen de referință aproape unic, sau cel puțin nu prioritar, pentru probleme care țin de construirea sinelui. Dar aceasta se întâmplă nu pentru că ar dispărea familia – poate, cel mult, cea de tip tradițional, deşi statisticile generale o situează în continuare în „topul" formelor familiale preferate (de altfel, toate formele familiale nou apărute, privite de unii drept patologii, pot fi considerate ca supape ale adaptării familiei la transformările contemporane ale societății); identitățile nu se mai transmit în mod prioritar la nivel familial deoarece fiecare dintre ele țin de un parcurs identitar autonom iar în istoria societăților aceste traiectorii identitare suportă accente diferite, funcție de preeminența instituției socializatoare respective, cu interferențe mai mari sau mai mici cu structurile familiale. Pe măsură ce înaintăm spre contemporaneitate, aceste interferențe îşi schimbă accentul (spre pildă, politicile statale fluctuante în intervenția reglării natalității) sau obiectul (căsătoria între rude de gradul I, cel puțin pentru lumea occidentală a dispărut astăzi din posibilitățile de întemeiere a unei familii odată cu pătrunderea din ce în ce mai profundă a creştinismului, chiar dacă e tolerată în anumite perioade istorice anterioare din interese mai mult politice sau ideologice). Religia sau statul devin spații de construire a unor traiectorii identitare individuale. Familia, de asemenea. Atât în plan religios, statal cât şi familial, regăsim una dintre dimensiunile fundamentale ale societăților moderne: afirmarea autonomiei subiectului.

Descompunerea şi recompunerea apartenenţelor, în lumea contemporană, are loc în funcţie de interesele individuale. De aceea nu trebuie să surprindă multitudinea formelor familiale, nou apărute (care îndreptăţesc să se vorbească despre „famil*ii*" şi nu despre „famili*e*"), şi, de asemenea, transformările din interiorul familiilor funcţie de felul în care fiecare dintre membrii înţelege să-şi construiască traiectoria identitară.

Identitatea la nivel familial exprimă toate prefacerile structurale ale căror elemente constitutive sunt psihologice, sociale, în raport cu situaţia relaţională existentă la un moment dat. Este deci expresia unei procesualităţi şi nu o caracteristică imuabilă a familiei ca întreg, sau a individului implicat în această structură.

Pe de altă parte, această procesualitate nu trebuie împinsă la limită, structura identitară conţine întotdeauna un nucleu stabil – acea dominantă identitară – care asigură profilul identitar particular dar care poate sta şi ca obstacol în calea construcţiei identitare. Dificultatea pe care o dovedesc indivizii sau structurile identitare (familia) atunci când trebuie să se redefinească într-un context cultural nou (de exemplu, familiile de emigranţi), dovedeşte aceasta; dacă dominanta identitară a individului sau a grupului înainte de intervenirea unei schimbări situaţionale este mare, suportul axiologic este puternic, poate rezulta o rigiditate suficient de mare a individului sau grupului care se traduce într-o adaptabilitate scăzută. La limită, la nivelul structurii identitare respective (familia, spre pildă) pot rezulta tensiuni, finalizabile în dizolvarea acesteia.

Migraţia, spre pildă, este una dintre situaţiile în care sentimentul identităţii suportă modificări, deoarece sentimentul de reinserţie socială cu care se confruntă emigranţii (şi familiile lor) fac ca identitatea să devină fragilă, agravată adesea fie de slaba identificare a reperelor din ţara de primire, fie datorită dificultăţilor obiective de inserţie (acolo unde nu există politici sociale speciale de încurajare a imigraţiei) sau a reacţiei de respingere din partea localnicilor.

Migraţia nu este un fenomen nou cu care se confruntă familia. Există migraţii agrare, migraţii religioase sau de oricare alt fel în toată evoluţia umanităţii. Mişcarea masivă de mutare peste ocean care are loc în secolul XIX – din Europa către America, spre pildă –, sau mişcările de colonizare, toate au „fragmentat gospodăriile, au despărţit rudele"[11], au răspândit modelele culturale europene pe alte continente. Ruptura totală sau parţială a legăturilor familiale a fost resimţită mai mult sau mai puţin dramatic, din moment ce legăturile cu familiile de origine sau cu rudele apropiate au continuat; astăzi, chiar dacă fenomenul migraţiei modifică structura familiei (separarea partenerilor conjugali în momentul în care unul dintre ei pleacă în străinătate,

[11] J. Goody, *Familia europeană. O încercare de antropologie istorică*, Ed. Polirom, 2003, p. 169.

pentru un loc de muncă, mai ales temporar), reţeaua familială din care aceasta face parte se întăreşte, şi primeşte – de regulă - şi un suport (comunitar) pozitiv.

Migraţia secolului XIX reţine însă şi prin altceva: acum migraţia devine „în principal seculară şi urbană", anonimatul oraşului impune reconstrucţia identitară în sensul unei mai mari libertăţi în câştigarea individualismului[12].

De altfel, acest fenomen se poate observa şi la nivelul opţiunii maritale existente la nivelul oraşului în general (într-o analiză nesupusă fenomenului migraţiei), unde rata căsătoriilor este relativ mai scăzută decât cea existentă la nivelul comunităţilor rurale. Odată ce statutul socio-economic al femeii devine ridicat, deci odată câştigată libertatea economică, „piaţa căsătoriei" devine mai săracă, preferându-se forme mai flexibile precum diferite forme de uniuni maritale sau celibatul.

La aceasta putem să mai adăugăm şi de-localizarea pe care o provoacă migraţia. Apartenenţa (familiei) la un „loc", un spaţiu domestic de rezidenţă, este esenţială pentru construirea acesteia. Părăsirea locului natal prin migraţie, renunţarea parţială la sistemul de valori al ţării de origine sau ajustarea acestuia în favoarea noului sistem de valori are ecouri în construirea identităţii la nivel familial.

Migraţia atrage după sine şi un nou statut al copiilor, cei mai vulnerabili, în general respinşi ca minoritate; identitatea de gen – în special a femeii – se construieşte pe baza motivelor ţării de primire şi trebuie, de regulă, să se confrunte cu recunoaşterea unui alt statut, cu implicaţii asupra imaginii de sine a celuilalt partener. Aceste tensiuni individ-societate se reflectă şi se traduc în tensiuni intrafamiliale cu consecinţe adesea grave asupra relaţiilor conjugale şi asupra propriei persoane a fiecăruia dintre parteneri; în consecinţă, recompunerile relaţionale identitare necesare adaptării devin dificile.

Într-un studiu asupra identităţii familiale, fenomenul migraţiei poate fi ales ca variabilă în cercetarea identităţii familiale deoarece este foarte răspândit astăzi, şi problemele pe care le ridică sunt majore. Dar aceasta nu înseamnă că este *singura* variabilă posibilă. Cum se poate observa în rândurile de mai sus, o relaţie între identitatea familială şi alte fenomene şi procese sociale, precum urbanismul, reţelele sociale, stratificarea, reprezentările asupra genurilor etc. poate să reliefeze aspecte care vin să sublinieze că identitatea, construirea identităţii este un proces dinamic, caracterizat printr-o flexibilitate ce permite – fie şi doar ca principiu – evitarea unor disoluţii, graţie înscrierii individului într-o traiectorie identitară proprie. Asumarea libertăţii în acest fel, înseamnă, implicit, şi o responsabilizare mai mare în raport cu propria traiectorie, dar şi o accentuare a individualismului în construcţia identitară.

Bibliografie

Goody, Jack, *Familia europeană. O încercare de antropologie istorică*, Polirom, Bucureşti, 2003.

de Singly, Fr., *Sociologie de la famille contemporaine*, A. Colin, Paris, 2004.

[12] Idem, p. 169.

de Singly, Fr., *Le Soi, le couple et la famille*, Nathan, Paris, 1996.
De Levita, David J., *The concept of identity*, Mouton, Paris, 1965.
Tajfel, H., Turner, J.C., *Introducing social psychology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1978.
Lipiansky, E.M., Ladmiral, Jean-René, *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989.
Camilleri, Carmel, *Cultural anthropology and education*, Kegan Paul, Unesco, Paris, 1986.

METODA PSIHANALITICĂ ŞI FORMULAREA PROBLEMEI

BRÂNDUŞA ORĂŞANU

The psychoanalitical method and the putting of the problem. Amidst the controversies of the psychoanalytical theory there is one concerning the therapeutic role of recovering the memories. The following article shows the manner in which the patient's speech on his past is a guide mark for validation the emotional experience of the present analysis. The memories, even distorted, are a "cognitive witness" or an "emotional buffer" acting as a "third", necessary for putting the problem in intelligible terms. The idea is illustrated through two clinical fragments which constitute two moments (past/present) in the history of the one and the same subject.

Key words: recovering memories; cognitive witness; third.

De ani buni încoace, în psihanaliză au loc dezbateri privind pluralismul în teorie şi tehnică. Adepții perspectivei „terenului comun", cum sunt Otto Kernberg, Roy Schafer, Glen Gabard, Robert Wallerstein, nu numai că văd partea utilă a acestei diversități, dar propun şi construirea de alianțe între teoria psihanalitică şi alte discipline: filozofie, lingvistică, psihologie cognitivă, psihologia dezvoltării şi neuroştiințele moderne. Motivul ar consta în existența unor interfețe ale psihanalizei cu disciplinele enumerate, pe o scală generală a studiului comportamentului uman" (R. Wallerstein, 2005, p. 635). Cum psihanaliza se preocupă de un domeniu situat *între* natură şi cultură (A. Green), ar fi justificată – în special – apelarea la ştiințele axate pe capătul „natură" al scalei, ce furnizează modalități compatibile cu testări empirice (R. Wallerstein, 2005, p. 624).

Există şi o altă poziție în raport cu pluralismul. André Green consideră că diferitele teorii psihanalitice nu se sprijină pe un „teren comun". Dacă ar exista, acesta ar trebui demonstrat prin singurul procedeu valabil: expunerea de secvențe de şedințe clinice care să releve un proces analitic asemănător, la două teorii bazate pe tehnici şi interpretări diferite (Green, 2005, p. 628)[1]. În viziunea sa, psihanaliza nu este nici ştiință, nici hermeneutică, ci o practică bazată pe *gândirea clinică*, ce conduce la ipoteze teoretice [fiind, după spusele lui Freud în 1922] „o metodă, o cură şi o teorie" (p. 632).

Green consideră că tendința spre cercetarea cuantificată şi spre criteriile de diagnosticare este de rău augur pentru psihanaliză, al cărei proces are o natură „subtilă şi uneori contradictorie".

[1] În paranteză fie spus, cei care au participat vreodată la grupuri de lucru cu prezentări de caz comparative şi au constatat „pe viu" diferențele dintre stilurile de interpretare – de exemplu, la un analist kleinian şi la unul francez – vor înțelege cu uşurință pesimismul autorului.

Cercetări filosofico-psihologice, anul II, nr. 1, p. 171-178, Bucureşti, 2010

În sfârşit, el găseşte enigmatic faptul că, în pofida tehnicilor şi teoriilor diferite, psihanaliştii de orientări diferite obţin rezultate pozitive.

O altă controversă, deosebit de interesantă, priveşte rolul terapeutic al (recuperării) amintirilor. Un număr de psihanalişti, printre care Peter Fonagy, susţin că, în cursul analizei, reconstrucţia trecutului pacientului nu este curativă în sine, aşa cum s-a crezut conform teoriei freudiene.

Fonagy susţine (2003, p. 506-507) că reamintirea evenimentelor din copilărie constituie doar un prilej pentru perlaborarea (reprelucrarea) experienţelor emoţionale în cadrul relaţiei sine-celălalt, dintr-o perspectivă alternativă.

Acest autor îşi bazează afirmaţia pe studiile asupra raportului dintre actualizarea experienţei şi tipul de memorie implicată. El îi citează pe P. Gerhardstein et al. (2000), care au susţinut că, pentru a explora experienţele din copilăria timpurie a pacientului, trebuie să ne bazăm pe memoria procedurală, iar nu pe memoria declarativă sau explicită. Primul tip ţine de ne-conştient, adică nu a avut de a face cu fenomenul refulării, în vreme ce al doilea tip de memorie corespunde cu dinamica inconştientului sau preconştientului, deci cu refularea. Aşadar, chestionarea „modului actual al subiectului de a fi şi a gândi în prezenţa celuilalt" ar fi terapeutică, iar nu rememorarea, care o implică inevitabil pe prima.

Aceasta este, deci, o viziune care accentuează importanţa prezentului în cura analitică (aici şi acum). Am putea-o numi: „cum"-ul lui „aici şi acum". Sau: important nu este *ceea ce* a fost odată, fiindcă oricum nu putem şti – important e *cum* este acum. Este o teorie ce se sprijină pe date furnizate de ştiinţele neurocognitive, despre sistemele memoriei. Astfel, este subliniat procesul de prelucrare a experienţei în contextul analizei, versus conţinuturi reamintite sau a căror refulare este ridicată (fr. *levée*, engl. *lifting*).

Lumea psihanalitică nu se grăbeşte să îmbrăţişeze această viziune, probabil datorită nu atât conţinutului ei „explicit" sau „declarativ", cât a implicaţiilor încă neclare.

Ea este chiar contestată, ca fiind exagerată. Harold Blum[2] îi reproşează energic neglijarea semnificaţiei patologice a inconştientului infantil şi influenţei acestuia asupra prezentului. El este de acord cu faptul că transferul nu înseamnă recapitularea literală a trecutului, având şi o dimensiune defensivă. De asemenea, că orice pacient sau analist se poate apăra de o interpretare asupra prezentului, insistând asupra trecutului – şi viceversa.

Blum arată însă că trecutul nu poate fi ignorat. Ca argument, el aminteşte, printre altele, fenomenul „reacţiei aniversare", pe care îl şi ilustrează clinic: o pacientă care simţea ostilitate faţă de propriul copil visează că fratele sau sora ei murise chiar în ziua de naştere a copilului. Acest vis a ajutat-o să recunoască, în analiză, faptul că îl identifica pe copil, în ura ei, cu rivalul de odinioară.

După Blum, dacă recunoaştem că până şi orice iluzie are un nucleu de adevăr (Freud, 1937), ca şi orice vis, nu putem nega acest lucru privitor la amintire.

[2] Care, de altfel, nu se opune colaborării între neurobiologie şi psihanaliză, cu condiţia ca prima să nu fie idealizată şi să nu renunţăm la „inconştientul dinamic".

El le cere autorilor reprezentaţi de Fonagy să-şi clarifice poziţia în legătură cu rolul *cuvintelor şi imaginilor* din memoria declarativă, autobiografică a subiectului aflat în analiză. În mare, critica se referă la aceea că, deşi „declarativ" P. Fonagy recunoaşte importanţa istoriei pacientului, teoria lui asupra *tehnicii* analitice marginalizează istoria (H. Blum, 2003, p. 512). De asemenea, apare observaţia că procesele primare din vise şi simptome nu ar putea fi atribuite memoriei procedurale. În sfârşit, H. Blum arată că un pacient profită mai mult de experienţa analitică „implicită" tocmai atunci când capacitatea sa pentru *insight* şi integrare e limitată (cum este personalitatea de tip *borderline*). Este, de altfel, ceea ce susţinuse, în alt context, Ronald Britton (2001), despre experienţa nonverbală.

Alţi autori arată o atitudine echilibrată între metafora arheologică a lui Freud, pe de o parte, şi perlaborarea relaţională a experienţei analitice. Astfel, Fausto Petrella arată că orice proces analitic are două aspecte: 1) unul *cognitiv*, intelectual (tocmai cel „arheologic" şi al refulării, evidenţiat de Freud) şi 2) altul *emoţional*, relaţional (F.Petrella, 2004, p. 1568). Înainte ca aspectul arheologic (legat de un eveniment inconştient din trecut) să fie recunoscut ca atare, de către pacient, el se manifestă ca prezent, actual, cu referinţă la persoana analistului.

Petrella ilustrează acest lucru cu visul unei paciente, în care ea şi analistul urcau împreună pe un drum care ducea spre nişte ruine, pentru a le vizita. El remarcă interesul pacientei faţă de plimbarea cu analistul ei, dar observă că, ceea ce stabileşte ierarhia importanţei este *dorinţa* pacientei. Scopul plimbării din vis era, de fapt, ajungerea la destinaţie: vizitarea ruinelor.

Folosind superba metaforă mitologico-narativă, aceeaşi autor italian arată cum copilul, ca si nevroticul, vine cu nişte *enigme* de rezolvat în psihanaliză. Rolul analistului-Sfinx este de a face posibilă *enunţarea* acestor enigme, iar rolul analistului-terapeut e de a permite si a promova noi articulări ale mitului, favorizând variantele cele mai bune. Iată câteva exemple de enunţuri ale enigmelor:

Cum putem fi Tatăl sau cum îl putem depăşi fără a-l distruge, dat fiind că avem nevoie de el ca să ne îndrume si să ne protejeze?

Cum să o cucerim şi să o dominăm pe Mamă, cum să concepem copii cu ea, care îl refuză pe copil si îl ameninţă cu privaţiuni intolerabile (de pildă, alimentare)?

Cum să îi separăm pe părinţi (aş adăuga formulării lui Petrella: fără să riscăm *nonexistenţa*, fiindcă existenţa noastră a fost posibilă prin împreunarea lor; negarea acesteia duce, retroactiv, la negarea noastră)? Ei se hrănesc unul pe altul şi îşi oferă plăcere. Cum să intrăm în teribilul joc al cuplului? (F. Petrella, op. cit., p. 1620-1621).

Aceste enigme *neformulate* pun în discuţie naşterea, genealogia, identitatea, stabilitatea lumii obiectale, raportul cu fratria, viaţa şi moartea.

În psihanaliză, repetiţia si întoarcerea mitologiei infantile au posibilitatea de a nu evolua în tragedie. Realitatea emoţională a simţirii infantile trebuie asumată

conştient de adult[3]. Enunţarea enigmei, *punerea în formă* a mitului sunt esenţiale, alături de „pacificarea conflictului, dezlegarea adversităţilor, reducerea violenţei, depăşirea culpabilităţii" (F. Petrella, op. cit., p. 1622). Rezolvarea prezintă o *singularitate personală* care e condiţia descoperirii reale a celuilalt, a posibilităţii de a iubi şi de a se regăsi fără riscuri catastrofale (A. Green, 2004).

Până şi tema „procesului psihanalitic' e un prilej de controversă. André Green găseşte că această temă este idealizată în literatură (op. cit., p. 1865-1875) şi face trimitere la rarele aluzii ale lui Freud, din care reiese: procesul analitic se derulează *doar* la analizand; el este linear (metafora graviditătii, ce presupune şi autonomie: odată amorsat, evoluează în mod natural); chestionarea analitică este în special una intelectuală.

Green este de părere că în fapt, psihanalistul problematizează existenţa procesului doar în momentele de impas analitic. El preferă să utilizeze termenul de „situaţie analitică", ce presupune „întoarcerea subiectului la sine însuşi în urma deturului prin celălalt", sau „cunoaşterea (explorarea) obiectului şi reflectarea ei asupra subiectului" (A. Green, 2004, p. 1873-1874). Green este autorul binecunoscutei formule *cadru-vis-interpretabilitate*, ce defineşte situaţia analitică şi care a fost inspirată din „Interpretarea viselor".

Există totuşi ceva, în psihanaliză, care să nu fi fost supus contestării? Există, şi anume *metoda* ei. Includem aici cadrul, regula fundamentală a asociaţiei libere, ca şi atitudinea analistului[4].

Cadrul are o dimensiune temporală şi una spaţială. Timpul este organizat printr-o succesiune anumită de şedinţe, păstrându-se acelaşi program, aceeaşi durată, acelaşi divan, timp de mai mulţi ani. În interiorul acestui timp, există un timp *trăit* şi un timp *procesual* (al regresiei, al perlaborării, al repetiţiei) comparat nu doar cu gestaţia, ci şi cu digestia (Bion) sau cu cicatrizarea.

Spaţiul analitic oferit de către cadru (setting, dispozitiv) este un spaţiu simbolic unde este posibilă „expansiunea imaginară maximă" sau „extensia mentală" (F. Petrella, op. cit., p. 1559). El contribuie, alături de mintea analistului, la fenomenul de *conţinere* despre care vorbeşte Bion şi care produce conţinuturi ce ar avea tendinţa să se îndepărteze în mod proiectiv, sub formă de evacuare, evaziune şi apărare. Expansiunea imaginativă este însă şi joc, dezvoltare, înţelegere, dispersare sau recombinare.

De asemenea, spaţiul analitic oferă condiţiile expansiunii narcisice, aşa cum a remarcat Bela Grunberger cu a sa viziune despre *regresia narcisică* (B. Grunberger, 1971). Ea se adaugă, ca fenomen autonom, aspectului de *dramatizare* şi *interpretare* al analizei.

Este vorba, de asemenea, de un spaţiu *simbolizant*, situaţie unică pentru că dispozitivul analitic „simbolizează simbolizarea" (René Rousssillon, 2004). Astfel, cadrul devine locul transferului. Transferul are două laturi: una a repetiţiei, alta a „celei de a 2-a şanse" oferite unei experienţe subiective anterioare, pentru a găsi o

[3] Iată şi un fel de conştientizare a afectelor, în afara celei a reprezentărilor.

[4] „Invenţia cadrului de către Freud nu a fost pusă în cauză, cu excepţia lacanismului" (A. Green, 1998).

nouă *soluţie* impasurilor acesteia. Combinarea celor două laturi dă naştere unei actualizări cu capacitate transformatoare.

În sfârşit, un alt element al cadrului (dispozitivului) analitic, în sensul său larg, îl constituie *atitudinea analistului*, despre care Roy Schafer (1983) a scris pe îndelete. Astăzi nimeni nu mai susţine că psihanalistul e realmente neutru în sensul de insensibil sau nepăsător. Totuşi, ideea Annei Freud despre echidistanţa analistului – faţă de termenii conflictului inconştient al subiectului, faţă de diferitele instanţe psihice – îşi păstrează valoarea ca *ideal*, de care analistul se străduieşte să se apropie, şi ca *iluzie* utilă pentru analizând, ce favorizează mişcarea asociativă.

Roussillon arată că neutralitatea analistului se exprimă în constanţa cadrului temporal: indiferent ce spune pacientul într-o şedinţă, aceasta se încheie nici mai devreme, nici mai târziu decât prevăzut, dovadă că subiectul nu şi-a atras punitia celuilalt, dar nici nu l-a sedus.

Fiind mereu invitat să spună orice îi trece prin minte, el realizează că nu există o reprezentare – scop conştientă a analistului şi că acesta mai mult „găseşte decât caută" (A. Green). Scopul analistului este facilitarea funcţionării psihice a analizandului, dar fără a se interesa de modul în care el o va utiliza (F. Petrella). O altă exprimare, pe care am propus-o, este că analistul îi doreşte pacientului său un bine *nespecific* (2001).

Neutralitatea mai înseamnă „vidul" mintal al analistului, lipsa memoriei şi dorinţei (Bion), predispoziţia la funcţia analitică (Racker), adică un fel de „retragere" mentală (narcisică) a psihanalistului, pentru a-i lăsa pacientului spaţiul sus pomenit. Zelul terapeutic sau pedagogic, contraindicate de Freud, reprezintă opusul.

Jean-Luc Donnet arată că e greşit să considerăm că Freud nu credea în *participarea* analistului. El trebuia însă să-i asigure metodei sale *specificitatea contra-sugestivă* în câmpul medical al psihoterapiei. Conform acestei exigenţe, psihanaliza operează numai prin *punctul de plecare.* Punerea în cauză a procesului natural care urmează conduce la tentaţia stăpânirii unei tehnici totalitare din partea analistului, ceea ce reprezintă o *iluzie* (J.-L. Donnet, 2004, p. 1897).

Aşadar, există un echilibru între autonomia procesului analitic şi participarea analistului. „Cum"-ul şi „cât"-ul celei din urmă sunt, la rândul lor, puncte de divergenţă în teoria tehnicii. În principiu însă, rămâne unanim valabilă afirmaţia lui Lacan din 1958: „Psihanalistul dirijează cura […] el nu trebuie să dirijeze pacientul".

După acest periplu despre acord şi divergenţe în psihanaliză, voi relua tema colaborării psihanalizei cu ştiinţele cognitive: anume, discuţia privind utilitatea rememorării şi reconstrucţiei în cură, din perspectiva studiilor asupra memoriei. Era vorba despre ideea (P. Fonagy şi alţii) că reprocesarea relaţională a experienţei analitice e mai importantă decât recuperarea amintirilor inconştiente, care ar putea oricum rămâne inaccesibile, căci aparţin memoriei procedurale, iar nu celei declarative.

Perlaborarea lui „aici şi acum" în prezenţa celuilalt constituie un fapt analitic evident, care în prezent nu mai necesită argumentare. La fel stau lucrurile cu

fenomenul de punere în cuvinte şi în reprezentări a afectelor sau micro-actelor (de comunicare nonverbală, de identificare proiectivă) din timpul şedinţei psihanalitice.

Rămâne de reflectat asupra importanţei rememorării trecutului[5] în procesul analitic şi în schimbarea funcţionării psihice. În termeni cognitivi, este vorba de importanţa amintirilor în formularea problemei şi în rezolvarea ei.

(În paranteză fie spus: Freud a investit latura cognitivă a procesului analitic. Teoreticienii amintiţi aici investesc latura afectivă, dar îşi argumentează prioritatea făcând apel la psihologia cognitivă! Pesemne că ele se îmbină prea strâns…).

Voi reproduce, ca material de reflecţie, un fragment clinic care mi-a fost relatat de o persoană ce urmase două analize, cu doi analişti diferiţi. Pacientul în cauză a remarcat că secvenţele respective s-au legat între ele într-un mod care l-a marcat pozitiv şi care a contribuit la efectul benefic al psihanalizei în viaţa lui. Iată succesiunea secvenţelor aparţinând a două analize, a doua la câţiva ani de la prima:

T1 A1

(Pacient): – Astă noapte am avut un vis. Se făcea că venea spre mine un monstru cu cap de şarpe. I-am strivit capul. [Tăcere] [Prevăzând întrebarea analistului şi mândru că poate interpreta singur]: Cred că şarpele sunteţi dumneavoastră.

(Analist): [tăcere]

P: [îşi aminteşte ceva şi schimbă subiectul]

T2 A2

P: – Mi-am amintit ceva. Odată, în timpul analizei mele cu A1, i-am povestit un vis. Se făcea că striveam capul unui monstru cu cap de şarpe. I-am spus că cred că era vorba de el. Apoi s-a aşternut o tăcere grea. [Tăcere] [Cu vioiciune]: Vreau să spun, grea pentru *mine*!

A: – Îmi spuneţi asta ca să nu mă sperii…

Voi comenta fragmentele considerând că timpul T2 constituie un timp prezent (pacientul se află în cea de a doua analiză), iar T1 constituie un moment din trecutul său. Voi lăsa la o parte porţiunile din text comune celor două secvenţe şi voi cerceta doar *diferenţele.*

Să presupunem că, în A1, subiectul avusese un vis despre distructivitatea sa. El a relatat visul în speranţa că îl va discuta împreună cu analistul său, de vreme ce lui, pacientului, nu-i era teamă să-l identifice, declarativ, cu personajul periculos şi apoi distrus. Însă analistul a tăcut. În momentul T1 nu ştim încă semnificaţia dată de subiect tăcerii analistului A1.

Suntem acum în momentul T2. În cea de a doua analiză, pacientul îşi aminteşte de T1, semn că povestea rămăsese neterminată. Aşadar, tăcerea lui A1 nu

[5] „(Memory) recover" se traduce prin „recuperare". Mă întreb dacă „reconstituire" nu ar fi un termen mai potrivit, deoarece are o semnificaţie ambiguă, între „reprimire" şi „reconstrucţie", pe când „recuperare" se referă la conţinuturi statice.

l-a satisfăcut pe subiect, dar el nu a insistat atunci. De ce nu a insistat, deşi era important pentru el?

Aflăm răspunsul în T2. Pacientul a învăţat din trecutul său analitic că este capabil să-l paralizeze pe celălalt, deci trebuie să ia măsuri de siguranţă: el *declară* că a fost periculos *acolo şi atunci*, dar că nu mai este *aici şi acum*, cu *acest* obiect (A2).

Totuşi, el mai speră la o schimbare. Care apare prin interpretarea analistului A2. Acesta, care ar fi putut comenta secvenţa de atunci (T1) cu referire la obiectul de atunci (A1), alege să comenteze prezentul. El îi spune, nonverbal, pacientului său (pus de mine în cuvinte): „Vreţi să mă protejaţi de distructivitatea dumnea-voastră, care mă sperie – îmi dau seama de asta fiindcă am simţit teamă identificându-mă cu primul analist –, dar nu mă sperie într-atât încât să nu mai pot gândi şi vorbi despre asta". Interpretarea „Îmi spuneţi asta ca să nu mă sperii" face trimitere atât la ura, cât şi la iubirea pacientului. Ea a constituit, după spusele lui, *rezolvarea* problemei distructivităţii.

Apare însă o întrebare: ar fi decurs oare lucrurile la fel în T2(A2) dacă T1 n-ar fi fost rememorat? Personal, cred că nu. Să remarcăm că analistul a putut oferi interpretarea „rezolvatoare" de abia după ce pacientul a vorbit despre el *cel de acum* în raport cu *analistul de atunci*.

Experienţa prezentă a produs o schimbare (procedural) prin *formularea* problemei în termeni având drept reper *trecutul (T1)*. Ipotetic vorbind, însă şi în urma experienţei mele ca analist, consider că al doilea analist nu i-ar fi putut oferi pacientului o alternativă afectivă şi cognitivă mai bună dacă nu ar fi apărut relatarea (declarativă) a trecutului T1.

Exprimând derularea secvenţelor conform metaforei mitologico-narative, putem imagina evoluţia următoare: înainte de T1, distructivitatea era concepută inconştient în termeni de distructivitate / vid (catastrofă sau nimic); la momentul T1, ea reuşeşte să apară în termeni de moarte / viaţă; iar la T2, este reformulată în termeni de angoasă / siguranţă.

Formularea problemei a fost făcută parţial în A1, parţial în A2 (pe baza relatării experienţei din A1). Trecutul T1 a funcţionat, pentru prezentul T2, ca un martor cognitiv sau ca un *terţ*. De asemeni, ca un tampon afectiv, aşadar tot ca un terţ. Atunci când relatarea trecutului (rememorare, recuperare, reconstrucţie, reamintire, reconstituire) funcţionează ca terţ cognitiv şi afectiv, ea capătă valoare de *realitate obiectivă*, chiar dacă distorsionată de către prezent. Analistul şi pacientul se *sprijină* pe relatarea (explicită, declarativă, în cuvinte şi imagini) trecutului pentru a-şi *valida* experienţa actualizată procedural.

Cunoaştem cu toţii rolul *triangulării* în funcţionarea psihică. Afirm că rememorarea are, faţă de experienţa prezentului din şedinţa de psihanaliză, rolul „celui de al treilea" necesar pentru ca prezentul să fie *inteligibil*. Trebuie menţionat că, la rândul său, prezentul afectiv poate sta ca terţ şi validare a trecutului relatat (cognitiv).

Această sprijinire reciprocă dintre *discursul* (declarativ) despre trecut, pe de o parte, şi actualizarea modului de a fi (procedural), pe de altă parte, nu este decât încă o ilustrare a triangulării ca însăşi matricea *inteligibilităţii* (W. Bion, R. Roussillon) (R. Roussillon, 1995).

Metoda psihanalitică, prin toate componentele arătate, creează condiţiile pentru ca trecutul să fie actualizat (memoria procedurală) şi relatat în cuvinte şi reprezentări (memoria declarativă). Discursul reconstituirii amintirilor participă – alături de efectele „procedurilor" subiectului asupra analistului – la *formularea* problemei.

Chiar în cursul acestei formulări, schimbarea (*rezolvarea*) survine prin modificarea perspectivei asupra experienţei actualizate şi printr-o variantă mai bună a mitologiei personale – însă ea este posibilă doar în cadrul formulării triangulare.

Bibliografie

Donnet J.-L (2004)., *Le postulat processuel et l'aventure de la methode*, în Revue Francaise de Psychanalyse, 5.

Fonagy Peter (2003), *Rejoinder to Harold Blum*, în International Journal of Psychoanalysis, 84, 3.

Green André (1998), *Cents ans après*, Gallimard, Paris.

Green André, *Idealisation du processus*, în Revue Francaise de Psychanalyse 5/2004.

Green André (2005), *The illusion of common ground and mythical pluralism*, în International Journal of Psychoanalysis 86, 3.

Grunberger Bela (1971), *Le narcissisme*, Paris, Payot.

Fausto Petrella (2004), *Proceder en psychanalyse*, Revue Francaise de Psychanalyse, 5.

Rousssillon René (1995), *Logiques et archeologiques du cadre psychanalytique*, PUF, Paris.

Rousssillon René (2004), *Le potentiel et l'impasse*, in Revue Francaise de Psychanalyse, 5.

Schafer R. (1993), *The Analytic Attitude,* Karnac Books, London.

Wallerstein R. (2005), *Dialogue or illusion? How do we go from here?*, în International Journal of Psychoanalysis, 86, 3.

DESPRE *QUALIA* – ESTE IMPORTANT FAPTUL DE A SIMȚI?

IRINA-GABRIELA BUDA

How can technicolor phenomenology
arise from soggy grey matter ?

Colin Mc Ginn

On *qualia* – is it important to feel? In the following study, the author debates from a philosophical standpoint some theoretical views on the emotional states phenomenon, resorting to evolutionist arguments.

Key words: *Qualia*; evolutionism, causality; body-mind relationship.

Universul interior al trăirilor şi experienţelor intelectuale specific umane este extrem de vast şi tocmai complexitatea sa a determinat manifestările, mai mult sau mai puțin explicite, de orgoliu privind apartenența omului la o specie „superioară" pe o scară ascendentă ontologică imaginară. Caracterul abstract, nepalpabil, al acestora a dat naştere la multe speculaţii şi raționamente de tip dualist[1], care au fost însă contrabalansate de tendinţele moniste contemporane. În lucrarea de față ne vom rezuma la discutarea unor perspective teoretice cu privire la fenomenul stărilor emoționale – abordarea este filosofică – situându-ne totodată în postura celor ce le demonstrează importanța făcând apel la evoluționism.

Filosofia minții, domeniu ce conlucrează cu discipline ştiinţifice precum neurobiologia sau psihologia pentru a cerceta fenomenul mental, oferă un termen aparte pentru sfera trăirilor afective şi a senzațiilor, pentru ceea ce este simțit la nivel intern, fenomenal, anume *qualia*, adică ceea ce în psihologie s-ar considera ca fiind universul proceselor psihice necognitive (senzații, percepții şi toată gama vastă de emoții). Termenul are origine latină, însemnând, într-o traducere ce nu reclamă fidelitate totală, „ce gen". Singularul *quale* nu este în general folosit, astfel că ne vom limita la forma de plural.

Qualia reprezintă experienţele percepției (e.g. a vedea un obiect de culoarea verde), senzațiile corporale (e.g. a simți durere), emoțiile complexe (e.g. iubire, regret, teamă) şi alte stări psihologice diverse (e.g. a fi calm)[2]. Ele au caracter privat (accesul la propriile noastre trăiri interne este, dacă putem spune astfel, un privilegiu personal),

[1] Ne referim la distincția metafizică între o substanță de tip rațional şi una materială (v. Descartes).
[2] http://plato.stanford.edu/entries/qualia/#Which (Michael Tye)

direct (între noi şi propriile noastre senzaţii nu se interpune nimic, nu ni se poate părea că avem trăirea unei dureri, spre pildă, ea este experienţiată fără echivoc şi fără intermediari) şi inefabil (nimeni nu poate şti sau simţi cum este să aibă o anumită experienţă fenomenală dacă nu o simte el însuşi. Simpla descriere a unei stări de către altcineva nu poate duce decât la aproximări din partea celui care fie nu o trăieşte în acel moment, fie nu a avut niciodată experienţa ei).

Ceea ce ne interesează în rândurile următoare este legat de importanţa qualiilor pentru activităţile umane. Au ele rol cauzal în raport cu corpul nostru ? Este existenţa lor decisivă în momentul când întreprindem vreo acţiune ? Această problemă pare să nu aibă relevanţă din perspectiva simţului comun: cine nu ar fi, spre pildă, de acord cu faptul că dacă decidem să luăm un calmant o facem ca rezultat al faptului că avem o durere de dinţi ? Psihologia acceptă, de asemenea, rolul cauzal al emoţiilor noastre. Însă atît din perspectivă ştiinţifică (neurologică), cât şi epistemologică în general, lucrurile nu par să aibă o soluţie atât de evidentă. Teoriile eliminativiste din filosofia minţii care se bazează pe cercetările cele mai recente din domeniul ştiinţelor neurale cred în succesul explicativ complet al acestora. Astfel, speranţa într-o descifrare completă pe viitor a modului în care funcţionează creierul ar reprezenta totodată şi oferirea unor răspunsuri adecvate şi exhaustive legate de cauzele reale ale acţiunilor noastre. O înţelegere a mecanismelor bio-chimice ce stau în spatele emoţiilor noastre, de la cele mai simple la cele mai complexe, ar face inutile explicaţiile care caută motive ale actelor noastre la nivelul calitativ al stărilor noastre fenomenale.

Totodată problema cauzalităţii în sine este una discutabilă din mai multe puncte de vedere. Discutarea conceptului dintr-o perspectivă sau alta poate duce la o analiză legată de ceea ce dorim să considerăm ca fiind cauză sau efect şi natura relaţiei dintre acestea, de aici şi nevoia unei discuţii pe temeiuri epistemologice. Dacă, spre pildă, un anumit tip de durere este rezultatul excitării fibrelor cerebrale de tip *c* am putea afirma că acest proces fiziologic reprezintă cauza reală a acţiunii noastre de rezolvare a problemei (disconfortul psihologic resimţit) sau modul efectiv în care se manifestă la nivel fenomenal durerea ? Dacă excitarea fibrelor *c* nu ar avea ca efect consecutiv durerea am mai încerca să luăm un calmant sau să mergem la doctor ? Ne putem imagina în acest sens un experiment mental: dacă lumea noastră fenomenală ar fi alcătuită, cel puţin din perspectiva qualiilor, din stări *despre stările noastre cerebrale* ? Cu alte cuvinte, în loc să avem senzaţia de durere atunci când sunt excitate fibrele *c* să avem chiar senzaţia de excitare a fibrelor *c*. Este, desigur, dificil să facem acest exerciţiu de imaginaţie, să ne închipuim cum este să ai senzaţia propriu-zisă de excitare a fibrelor *c*, sau aceea de creştere a nivelului adrenalinei. Cert este că dacă acest lucru ar fi posibil, dacă am avea un soi de *neurofenomenalitate* în locul qualiilor cu care suntem obişnuiţi, am simţi altfel reacţiile organsimului nostru. Poate nu ar mai fi, spre exemplu, atît de dezagreabilă reacţia noastră la faptul că am suferit un accident (pentru că nu am mai resimţi durere, ci altceva). În locul familiarelor şi neplăcutelor stări de durere sau de frică, am simţi cum este să ai anumite stări cerebrale, aşa cum simţim, spre pildă, o contracţie musculară. Însă eventuala neutralitate a unor astfel de stări, comparativ cu cele specifice (negative, ca durerea, pozitive, ca diferitele tipuri de

plăceri) nu ar avea o utilitate în sensul prezervării şi activității în condiții cât mai bune a organismului.

O teorie care încearcă să explice legăturile cauzale dintre minte şi corp şi să ofere un răspuns cu privire la resorturile mentale ale acțiunilor noastre este funcționalismul. El presupune că orice stare mentală e determinată doar de rolul ei funcțional, adică de relațiile cauzale cu input-urile senzoriale, cu alte stări mentale şi cu output-ul comportamental. În acest sens a formula o explicație cu privire la o anumită qualia (e.g. a avea senzația de roşu) presupune a cerceta care parte a creierului ce are rolul de a o produce a fost activată. A avea qualia *x* este totuna, prin urmare, cu a fi în starea cerebrală funcțională *X* (care are rolul de a genera *x*), felul în care e resimțită starea respectivă de către cel care o are fiind irelevant.

Ned Block, deşi un susținător al funcționalismului, critică lipsa de importanță pe care ar avea-o caracterul fenomenal al qualiilor în viziunea funcționalistă[3]. El oferă un experiment mental[4] menit să arate că tocmai aspectul calitativ, felul în care resimțim anumite experiențe la nivel fenomenal, ne face să fim ființe inteligente (şi, am adăuga, cu puteri decizionale). Ne putem imagina o populație mare, de dimensiunile poporului chinez (autorul alege acest exemplu tocmai pentru că numărul chinezilor este aproximativ la fel de mare ca al neuronilor), ai cărui membri ar fi interconectați prin mijloace tehnice de comunicare putând ține astfel legătura unii cu alții. Acestui grup i s-ar repartiza o sarcină şi membrii săi s-ar organiza pe echipe, fiecare având o funcție, un rol oarecare, care ar contribui la bunul mers al ansamblului. Grație mijloacelor de comunicare, echipele ar ține legătura, transmițându-şi astfel rezultatele şi colaborând pentru a le pune cap la cap până la atingerea scopului final. Din perspectivă funcționalistă, uriaşul grup ar putea fi considerat un organism inteligent pentru că ar funcționa ca un ansamblu de sisteme şi subsisteme care colaborează, fiecare având o funcție bine definită. Deşi astfel organizat, grupul ar reuşi să îşi ducă la îndeplinire sarcina adoptând strategii, comunicând şi asumându-şi roluri pe diferite echipe, nu putem spune că rezultatul obținut este cel al unei ființe inteligente (ci doar al unui ansamblu bine organizat de persoane raționale). Ceea ce lipseşte unei explicații funcționale este incapacitatea de a capta şi explica qualiile şi de a accepta eventuala lor greutate pentru înțelegerea fenomenului mental. Am putea spune, în acord cu Kathleen Wilkes, că funcționalismul ar fi la fel de capabil să descrie „o fabrică de tractoare sau un sistem bancar, ca şi un organism inteligent”[5]. Oare încercările de a da o explicație funcționalistă minții au ca lipsă majoră tocmai problema subliniată prin experimentul lui Ned Block şi cunoscută ca „the absent qualia argument”[6]?

---

[3] Există mai multe tipuri de funcționalism, nu toate atât de categorice în privința qualiilor, dar cum acesta nu reprezintă scopul lucrării de față ne-am rezumat doar la experimental lui Block.

[4] „Troubles With Functionalism”, Ned Block, în *Philosophy of Mind*, ed. D. Chalmers, ed. Oxford University Press, 2002.

[5] „Minte şi trup”, Kathleen Wilkes, în *Filosofia mentalului, intenționalitate şi experiment*, Ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1996.

[6] Argumentul este simplificat şi puțin modificat în lucrarea de față.

Se poate susține o explicație funcționalistă dacă se consideră că lumea fenomenală nu are nici un rol cauzal şi, deci, nici o importanță. În acest sens nu ar trebui să fim preocupați de felul în care simțim pentru că acesta nu are relevanță. Dar aşa stau lucrurile ?

Vorbeam în rândurile de mai sus de eventualitatea inutilității unei stări de neutralitate fenomenală. Abordările evoluționiste par să fie în acord cu viziunea simțului comun despre rolul qualiilor în acțiunile noastre. Ele adoptă o poziție instrumentalistă încercând să găsească un răspuns la problema necesității unei lumi fenomenale din perspectiva organismelor (umane şi nonumane). De ce există animale cu capacitatea de a percepe culorile (ceea ce ne îndreptățeşte să presupunem că ar avea experiența psihologică a acestora) şi animale care nu o au? De ce avem capacitatea de a simți frică, plăcere, durere? De ce, în ultimă instanță, ar cheltui natura atâta energie şi atâtea resurse pentru a crea organisme complexe cu capacități senzitive dacă qualiile sunt doar un epifenomen fără putere cauzală în economia proceselor de supraviețuire? Daniel Dennett[7] oferă, spre exemplu o astfel de explicație intrumentală: stările noastre interne reprezintă modul în care prelucrăm informația, care este cel mai potrivit pentru organismul nostru. De aceea ne plac anumite lucruri şi ne deranjează, deci le evităm pe cât posibil, pe altele (avem, prin urmare, qualia plăcerii şi a durerii). Este un comportament tipic pentru lumea animală ca şi pentru om:

> „What we want when we sip a great wine is not, indeed, the information about its chemical contents; what we want is to be *informed* about its chemical contents in our favorite way. And our preferences is ultimately based on the biases that are still wired into our nervous systems though their ecological significance may have lapsed eons ago."

> "Are sea elephants lovely ? Not to us. It is hard to imagine an uglier creature. What makes a sea elephant lovely to another sea elephant is not what makes a woman lovely to a man, and to call some as-yet-unobserved woman lovely who, as it happens, would mightly appeal to sea elephants would be to abuse both her and the term."[8]

Printr-o abordare evoluționistă a înțelegerii importanței qualiilor am putea spune că acestea ne fac să ne simțim cum ne simțim tocmai pentru a ne constrânge să reacționăm într-un anumit fel care să fie în interesul nostru. Ne displace, spre exemplu, să fim prea aproape de o sursă de foc şi ne place să mâncăm pentru că este rău să te arzi şi este bine să te hrăneşti, din perspectiva conservării organismului[9]. Prin urmare, pare evident că qualiile ne sunt de folos tocmai pentru că au

[7] Unul dintre cei mai proeminenți autori contemporani din domeniul filosofiei minții.
[8] Dennett, C. Daniel – *Consciousness Explained*, Daniel C. Dennett, 1991, ed. Little, Brown and Company, Boston, Toronto, London.
[9] Acest aspect este totuşi discutabil, prin faptul că ne plac adesea lucruri care ne fac rău.

calitățile fenomenale care le reprezintă. Pare, de asemenea, contra-intuitiv ca viața noastră să nu se schimbe în mod radical la nivelul acțiunilor pe care le întreprindem în absența unei lumi fenomenale de complexitatea celei pe care o avem: "...all visual experience is composed of the activities of neural circuits whose very activity is innately pleasing to us, not only because we simply like to become informed but because we like the particular ways we come to be informed. The fact that the look of sunlight-dappled spring buds should be something a human beings also like looking is not surprising"[10].

Problemele care care apar când vorbim de qualia şi de relevanța lor sunt nu doar de nivel epistemic, ci şi metafizic (*e.g.* cum rezolvăm problema cauzalității fără să cedăm unor speculații dualiste, unor viziuni spiritualiste despre statutul fenomenelor mentale…). Altminteri nimic nu ne apare ca fiind mai familiar, mai important şi mai comprehensibil decât felul de a ne simți… într-un anumit fel. Este ceva greu comunicabil, netransmisibil şi, cu toate acestea, definitoriu pentru noi din perspectiva simțului comun. Natura calitativă a qualiilor scapă deocamdată explicațiilor ştiințifice. Încercările de a le reduce la fenomene strict cerebrale par de asemenea simpliste şi nesatisfăcătoare. Aceste rânduri nu s-au dorit mai rezonabile din punctul de vedere al unor răspunsuri sau soluții fundamentale; tot ceea ce am încercat a fost să subliniem câteva aspecte relevante legate de ceea ce sunt recunoscute ca fiind „the hard problems"[11] în cadrul filosofiei fenomenului mental.

Bibliografie

Block, Ned – *Troubles With Functionalism*, în *Philosophy of Mind*, ed. D. Chalmers, ed. Oxford University Press, 2002.

Churchland, Paul, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, în *Philosophy of Mind*, ed. D. Chalmers, ed. Oxford University Press, 2002.

Dennett, C. Daniel – *Consciousness Explained*, 1991, ed. Little, Brown and Company, Boston, Toronto, London..

Dennett, Daniel – *Quining Qualia* în *Philosophy of Mind*, ed. D. Chalmers, ed. Oxford University Press, 2002.

Seager, William – *Functionalism, Qualia and Causation*, Mind, New Series, Vol.92, No. 366 (Apr., 1983), pp. 174-188.

Tooley, Michael – Causation, *MIT Encyclopedia of The Cognitive Sciences*, ed. R. Wilson, F. Keil, ed. MIT Press, Cambridge, Massachussets, London, 1999.

Tye, Michael – http://plato.stanford.edu/entries/qualia/#Which

Wilkes, Kathleen – *Minte şi trup*, în *Filosofia mentalului, intenționalitate şi experiment*, ed. Ştiințifică, Bucureşti, 1996.

[10] Dennett, C. Daniel - *Consciousness Explained*, Daniel C..Dennett, 1991, ed. Little, Brown and Company, Boston, Toronto, London.

[11] Expresia aparține unuia dintre cei mai cunoscuți autori contemporani în aria filosofiei minții, David Chalmers.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

AL IX-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL AL SOCIETĂȚII DE STUDII KANTIENE DE LIMBĂ FRANCEZĂ

KANT, ȘTIINȚA ȘI ȘTIINȚELE

RODICA CROITORU

(Lyon, 8-12 septembrie 2009)

Între 8 şi 12 septembrie 2009 au avut loc la Lyon lucrările celui de-al IX-lea Congres Internațional al Societății de Studii Kantiene de Limbă Franceză, concentrat asupra statutului ştiințific al filosofiei transcendentale (ca propedeutică a sistemului rațiunii pure şi ca metodă transcendentală), precum şi al ştiințelor pe care le înglobează (metafizica, logica, matematica, teologia, fizica, chimia, biologia, medicina, geografia fizică, istoria naturală, cosmologia, antropologia, psihologia, fiziognomonia, astronomia, mineralogia, acustica, meteorologia, cristalografia etc.). Manifestarea pe care Societatea de Studii Kantiene de expresie franceză a organizat-o în acest an se datorează spiritului întreprinzător şi interesului față de tot ceea ce înseamnă ştiință kantiană al secretarei generale a acesteia, Mai Lequan, prodecană a Facultății de Filosofie a Universității Lyon 3, „Jean Moulin". În jurul ei au funcționat un Comitet ştiințific, format din Bernard Bourgeois, Jean Ferrari, François Marty, Evanghelos Moutsopoulos, Claude Piché, Gerhard Seel, Ingeborg Schüssler, Ricardo Terra, Robert Theis, şi un Comitet organizator, format din Denis Forest, Philippe Huneman, Emmanuel Renault, Margit Ruffing, Sophie Grapotte, Jean-Jacques Wunenburger. Lor li s-a alăturat, pe toată durata manifestării, ajutorul unor studenți-filosofi, care au efectuat nu numai o muncă administrativă benevolă, dar au şi participat la dezbateri. Instituțiile care au susținut ştiințific şi financiar acest Congres au fost: Facultatea de Filosofie a Universității Lyon 3, Institutul de Cercetări Filosofice din Lyon, IHΦST, CNRS, Ens, Institutul de Istorie şi de Filosofie a Ştiințelor şi Tehnicilor, Cenphi, Agenția Universitară a Francofoniei, Universitatea Sorbonna Paris IV, Universitatea Johannes Gutenberg Mainz, Kant Forschungstelle, Kant Gesellschaft, Universitatea Franco-Germană, Departamentul Rhône, Regiunea Rhône-Alpes, Grupurile de Cercetare Rhône-Alpes.

Discursurile inaugurale au început cu cel al lui Hugues Fulchiron, preşedinte al Universității Lyon 3, care a evidențiat importanța Universității gazdă pentru

Cercetări filosofico-psihologice, anul II, nr. 1, p. 185-190, Bucureşti, 2010

viaţa ştiinţifică franceză şi europeană. I-a urmat Jean-Jacques Wunenburger, decan al Facultăţii de Filosofie a Universităţii Lyon 3, care s-a referit la destinele acestei instituţii înfiinţate în anul 1970, specializată în studierea ştiinţelor umaniste, şi care a evoluat sub semnul unor lyonezi celebri, ca Giles Deleuze şi Maurice Mérleau-Ponty. Salutându-i pe francofonii de pretutindeni, cei români au fost mângâiaţi ca fiind „dragi inimii sale lyoneze", în măsura în care provin dintr-un „pol al francofoniei" din Europa. Jean Ferrari, preşedintele SEKLF, a subliniat în acest context al ştiinţei şi al ştiinţelor kantiene rolul geografiei fizice, al cărei întemeietor este Kant însuşi. Mai Lequan, a adus mulţumiri numărului mare de participanţi, care l-a dublat pe cel al Congreselor anterioare ale SKLF (77 înscrişi şi aproximativ 65 prezenţi). Ea a trasat planul dezbaterilor pe care le-a dorit de la prezentul Congres: 1) *teoria critică şi transcendentală kantiană a cunoaşterii în genere*, precum şi felul în care se articulează *Critica raţiunii pure şi transcendentalismul* înţeles ca ştiinţă a metafizicii reformate, ca sistem realizat şi complet de cunoştinţe raţionale pure, ca „ştiinţă de a filosofa asupra filosofiei"; 2) *cunoştinţele ştiinţifice pe care le mobilizează filosofia kantiană*; 3) *maniera în care Kant îşi articulează teoria cunoaşterii în raport cu pluralitatea ştiinţelor particulare* sau a domeniilor particulare ale ştiinţelor.

Congresul a fost structurat în conferinţe plenare de o oră, neurmate de discuţii, care au deschis primele sale patru zile, precum şi în conferinţe în sesiuni (teoria cunoaşterii; matematică; antropologie şi psihologie; logică; ştiinţele naturii; morală; metafizică, teologie, pedagogie; teleologie şi estetică) de o jumătate de oră urmate de discuţii de o jumătate de oră pentru fiecare sesiune, precum şi o conferinţă de încheiere. Prima conferinţă plenară a aparţinut lui Michel Fichant (Universitatea Sorbonna Paris IV) şi s-a intitulat „Situaţia arhitectonică a ştiinţelor în realizarea lor critică". El şi-a extras argumentarea din prima *Critică*, unde distincţia între introducerea enciclopedică şi introducerea propedeutică dă seama asupra ideii de sistem. Următoarea conferinţă plenară a aparţinut lui Fabien Capeilleres (Universitatea Caen), care s-a intitulat „Chimie, drept, geografie, astronomie, fizică: paradigmele caracterului ştiinţific al metafizicii kantiene şi articulaţiile lor sistematice", care a tratat ambiguitatea conceptului de ştiinţă pe calea devenirii sale ca ştiinţă academică. A treia conferinţă a fost ţinută de Frank Pierobon (Universitatea din Bruxelles), şi a purtat asupra „concepţiei kantiene a matematicilor". El a susţinut ideea după care ţinând cont de schimbarea de paradigmă adusă de revoluţia ştiinţifică a lui Newton, este posibilă înlocuirea intuiţionismului kantian în contextul evidenţelor timpului său şi astfel este posibilă o mai bună înţelegere a felului în care intuiţionismul comandă arhitectonicii sale. Ultima conferinţă plenară a aparţinut lui Jean Seidengart (Universitatea Nanterre): „Devenirea *Teoriei cerului* în opera lui Kant şi receptarea sa în astronomia lui H. Olbers". Este vorba despre receptarea eseului kantian *Teoria cerului* (1755) de către astronomul german Olbers în 1823, care apropie cercetările făcute de Herschel, Halley şi Kant asupra structurii Universului, încercând să salveze ipoteza cosmologică infinitistă de ipoteza celui pe care îl numeşte încă „marele Kant".

Vom selecta spre prezentare unele dintre conferinţele prezentate în paralel în secţiunile menţionate. În secţiunea asupra *teoriei cunoaşterii*, Robert Theis (Universitatea Luxemburg) în „Ştiinţă şi sistem la Kant" arată că referirea la ştiinţă comportă, în acest context, o conotaţie dublă: de ideal metodic realizat paradigmatic în ştiinţele naturii şi de ideal arhitectonic, care înseamnă sistematicitate, realizat paradigmatic de filosofia wolffiană. Se pune problema modului în care Kant a reformulat cel de-al doilea ideal (arhitectonic, sistematic) în lumina reflecţiei celui dintâi (împrumutat de la ştiinţele naturii). Christophe Bouton (Universitatea Bordeaux 3) în „Kant şi problema timpului profund" consideră că timpul geologic este un „timp profund", care se socoteşte în miliarde de ani, şi care precedă cu mult apariţia speciei umane. Dacă se reduce timpul, după cum procedează Kant, la o formă *a priori* a intuiţiei sensibile, considerându-se că în afară de subiect el nu este nimic, cum trebuie înţeleasă istoria Pământului? Pentru a pune şi a soluţiona această problemă în lumina filosofiei kantiene trebuie să ne întrebăm care este reprezentarea lui Kant asupra vârstei Pământului şi a apariţiei speciei umane. Conferenţiarul a confruntat *Teoria cerului* cu estetica transcendentală şi cu prima Antinomie a *Criticii raţiunii pure.* Henry d'Aviau de Terney (Centrul Sevrès) în conferinţa „De la ştiinţa primei *Critici* la ştiinţele celei de-a treia *Critici*" consideră că în prima *Critică*, Kant elaborează o teorie a cunoaşterii, care va acorda un loc important experienţei şi respectiv sensibilităţii, prin formele pure ale spaţiului şi timpului, pentru ca conceptul să nu rămână vid. În cea de-a treia *Critică*, sensibilul va fi luat în consideraţie odată cu frumosul, sublimul şi simbolul facultăţii de judecare estetice, precum şi cu considerarea corpului organizat în contextul finalităţii. Giuseppe Motta (Universitatea Mainz) în „Ce este un postulat? Consideraţii asupra anti-constructivismului lui Kant" consideră că în *Critica raţiunii pure* există referiri implicite la Lambert, atunci când termenul „postulat" este întrebuinţat cu semnificaţia pe care i-o dau matematicile. Sub acest titlu inspirat de constructivismul lui Lambert, Kant a dezvoltat o teorie explicit anti-constructivistă asupra obiectivităţii. Acest constructivism este ilustrat, de asemenea, în filosofia sa a matematicii. Matthieu Haumesser în „*Critica raţiunii pure*, teorie a ştiinţei?" este de părere că reflecţia transcendentală kantiană asupra întrebuinţării facultăţilor în experienţă comportă elemente ireductibile la o teorie a ştiinţei dar, pe de altă parte, ea rămâne străină de o ontologie fundamentală, care se loveşte mereu de problema dualităţii surselor cunoaşterii noastre. Miza este de a delimita statutul discursului transcendental şi metafizic în raportul său cu ştiinţele. În secţiunea asupra *antropologiei şi psihologiei*, Jean Ferrari (Universitatea Bourgogne) în conferinţa „Din nou despre antropologie" a susţinut ideea după care pentru a considera dintr-o perspectivă nouă antropologia kantiană este necesar recursul la *Prelegerile* ţinute de Kant de-a lungul carierei sale şi puse în valoare de către studenţii săi. Problema pe care o pune conferenţiarul este aceea dacă acestea aduc o lumină nouă asupra naturii şi sursei antropologiei din perspectivă pragmatică. Marius Dumitrescu (Universitatea Iaşi) în „Afect şi pasiune în *Antropologia din perspectivă pragmatică*", a susţinut

ideea după care, spre deosebire de Descartes şi Spinoza, Kant opune raţiunea pasiunilor. În raportul complex dintre înclinaţie şi datorie, afectele şi pasiunile au, pentru prima dată la Kant, un caracter esenţialmente rău, făcând opoziţie moralei, întemeiată exclusiv pe raţiune. Jesus Paulo (Universitatea Lisabona) în „Kant şi imposibilitatea onto-epistemologică a psihologiei empirice" evidenţiază felul în care Kant examinează posibilitatea unei ştiinţe a simţului intern, luând drept model al caracterului ştiinţific filosofia naturii a lui Newton, de unde verdictul după care timpul nu este netematizabil, drept care numai un obiect spaţializabil poate deveni obiect al ştiinţei. Astfel, psihologia pare a fi destinată doar *veto*-ului epistemologic sau decăzută la rangul de disciplină descriptivă. De la sesiunile dedicate *matematicilor* îl citǎm pe Fabien Chareix (Universitatea Paris IV) cu comunicarea „Arta de a inventa: prezenţa lui Kant în gândirea lui Poincaré". El trasează contururile prezenţei kantiene în scrierile lui Poincaré (definiţia matematicilor şi a fizicii, teoria judecăţii, mai ales posibilitatea celor sintetice *a priori*). La sesiunile asupra *ştiinţelor naturii* Ingeborg Schüssler (Universitatea Lausanne) s-a prezentat cu conferinţa „Matematicile în ştiinţele moderne şi în cosmologia antică. Unele reflecţii cu privire la Kant şi Aristotel". Dacă ştiinţele moderne – consideră conferenţiara – cer ca natura să fie obiectul unei cunoaşteri certe de sine, cosmologia antică aborda natura într-o manieră naturală, prin simţuri. Se pare că matematicile constituie constanta care permite trecerea de la proiectul antic al unei abordări naturale a fenomenelor prin simţuri la proiectul modern al unei cunoaşteri certe de sine. Pierre Kerzberg (Universitatea Toulouse) în „Kant şi ideea primă a lui Copernic" a urmărit felul în care matricea kantiană a structurii *a priori* a raţiunii se regăseşte în „principiul prim" al ştiinţei naturii şi, în cele din urmă, în „materia primă" a lumii, în măsura în care depinde de spirit. Evanghelos Moutsopoulos (Academia din Atena) în conferinţa citită de Jean Ferrari, intitulată „Despre astrofizica kantiană" susţine ideea după care Kant inovează în materie de cosmologie prin asimilarea descoperirilor ştiinţei contemporanilor, mai ales ale lui Newton, rămânând totodată prudent, adică critic, cu privire la tezele pe care se crede autorizat să le avanseze, cu atât mai mult cu cât le aplică problemelor metafizice şi teologice. Astfel, el prevesteşte Concluzia *Criticii raţiunii practice*, care marchează continuitatea firului conducător al gândirii sale, chiar şi atunci când aceasta atacă subiecte aparent diferite. Mai Lequan (Universitatea Lyon 3) în conferinţa „Ipotezele kantiene în favoarea unei teorii asupra vântului în geografia fizică: între Buffon şi d'Alembert" consideră că ipotezele lui Kant asupra cauzelor vântului s-au inspirat din metoda descriptivă a lui Buffon (*Histoire naturelle*, 1744) şi din fizica matematică a lui d'Alembert (*Réflexions sur la cause générale des vents*, 1747). Kant a împrumtat de la Buffon ideea după care principala cauză a vântului, atât regulat (alizeu constant), cât şi neregulat (muson sezonier) o constituie încălzirea solului terestru prin razele Soarelui, şi împrumută de la d'Alembert ideea după care masele de aer atmosferic suferă acţiunea Soarelui şi a Lunii. Totodată Kant se desolidarizează de d'Alembert în măsura în care el judecă neglijabilă influenţa atracţiei corpurilor cereşti asupra vântului în comparaţie cu factorul caloric, şi nu preia instrumentarul matematic complex şi inovator al lui

d'Alembert aplicat fizicii vântului (calculul integral, derivatele parţiale). Werner Stark (Universitatea Marburg) în conferinţa „Geografia fizică a lui Kant", plecând de la ipoteza după care matematicile îşi asumă funcţia de criteriu al caracterului ştiinţific, explică rezultatele lui Kant din *Prelegeri*, în raport cu care este evocat contextul ştiinţific actual. La sesiunea dedicată *logicii*, îl menţionăm pe Nicolas Angelis (Universitatea din Atena) cu conferinţa „Obiectul logicii la Kant şi Aristotel"; el a pus în paralel un obiect al logicii care se reduce la expunerea legilor pure ale gândirii, prin care se construiesc judecăţile şi silogismul, cu un obiect al logicii care cuprinde şi materia cunoaşterii, unde logica poate fi definită şi ca o „metodologie generală a ştiinţelor". Vincent Alain (Universitatea Paris IV) în „Corectitudine formală şi adevăr real la Kant şi Aristotel" s-a ocupat de reformularea kantiană a principiului contradicţiei, confruntându-l cu formularea leibnizo-wolffiană (*via* Meier) de unde a rezultat: *praedicatum inest subjecto*. La sesiunea asupra *moralei* a conferenţiat subsemnata cu textul „Ştiinţa «cerului înstelat» şi morala «Eului invizibil»". Cu toate că în *Critica raţiunii practice* Kant a gândit „cerul înstelat" reprezentat de natura înconjurătoare şi legea morală ca provenind din interiorul Eului invizibil, validitatea lor se extinde asupra întregului sistem al filosofiei transcendentale, fiecare operă kantiană incluzând cele două elemente în diferite proporţii. În fiecare domeniu al investigaţiei trebuie să se înceapă cu locul pe care noi, în calitate de subiect al cunoaşterii, îl ocupăm în lumea sensibilă. Respectiv, trebuie să începem cu natura susceptibilă de a fi abordată ştiinţific, în conexiunea sa necesară cu întregul univers, pentru că din întreg se trag limitele investigaţiei umane, de care propria noastră existenţă devine conştientă. Se urmăreşte această revendicare în *Critica raţiunii practice*, examinându-se în ce măsură această lucrare, al cărei scop expres este practic, este de asemenea ştiinţifică. Paul-Henri Cunningham (Universitatea Laval, Quebec) în conferinţa „Prudenţa şi ştiinţa practică în *Eseul asupra mărimilor negative* şi *Despre un pretins drept de a minţi din iubire de oameni*" analizează noţiunile kantiene de perspicacitate, artă şi ştiinţă practică rezultate din *Etica nicomahică*. Certitudinea cerută de ştiinţa practică nu este cerută prudenţei. Dacă savantului i se cere să judece apodictic, omului perspicace i se cere doar să judece cu probabilitate. La sesiunea dedicată *metafizicii, teologiei, esteticii, pedagogiei* s-a remarcat Margit Ruffing (Universitatea Mainz) cu conferinţa „Teologia, o ştiinţă a revelaţiei?". În prima *Critică* şi în *Prolegomene*, Kant defineşte ştiinţa ca sistem al cunoaşterilor raţionale ce conţin cu necesitate judecăţi sintetice *a priori*. În cazul metafizicii, cu privire la obiectele sale, nu există decât o singură cunoaştere pozitivă, cea asupra limitei. Ţinând seama de acestea, se pune problema cum poate fi gândit caracterul ştiinţific al teologiei ca o *metaphysica specialis.* François Marty (Centrul Sèvres) în comunicarea „Când cunoaşterea viului se intersectează cu facultatea de judecare reflexivă" (citită de Jean Ferrari) a evidenţiat cursul nou al cunoaşterii viului prin judecata de reflecţie, care pleacă de la sensibil şi urcă spre universal. Congresul a fost încununat de conferinţa de închidere ţinută de Claude Piché (Universitatea Montreal), despre „Triunghiurile sferice şi paradoxul obiec-

telor simetrice". În § 13 din *Prolegomene*, Kant ilustrează diferența specifică dintre intuiție şi concept, prezentând diferite exemple privitoare la spațiu. Printre acestea se numără şi două triunghiuri sferice care, deşi au laturi şi unghiuri egale nu pot coincide. Se pune problema determinării felului în care acest exemplu extras din geometria sferică trebuie construit spre a fi concludent. Se pune, de asemenea, problema raportului stabilit de Kant între spațiu si subiectivitate, când abordează paradoxul obiectelor simetrice.

Al IX-lea Congres Internațional al SKLF a fost organizat nu numai în conformitate cu exigențele ştiințifice ale unei universități de elită precum este Lyon 3, dar şi în spiritul culturii gastronomice prin care se remarcă Lyonul, drept care s-a oferit un cocktail de recepție la Primăria oraşului Lyon, precum şi alte mese festive la restaurante renumite din acelaşi oraş. Organizatorii au propus, de asemenea, o vizită ghidată prin vechiul Lyon, unde s-au putut admira, între altele, şi vestigiile galo-romane (ştiut fiind că după Roma, Lyonul este oraşul cel mai bogat în vestigii romane).

AL XI-LEA CONGRES INTERNAȚIONAL KANT

KANT ŞI FILOSOFIA ÎN SENS COSMOPOLIT

RODICA CROITORU

(Pisa, 22-26 mai 2010)

O dată la cinci ani are loc una dintre cele mai importante şi mai selective manifestări ştiinţifice din domeniul filosofiei: ea este ocazionată de interesul pe care lumea contemporană îl acordă operei lui Immanuel Kant, ajunsă la un grad înalt al dezbaterii şi interpretării. În acest an, organizarea Congresului Kant a revenit Societăţii Italiene de Studii Kantiene, prezidată de prof. Claudio La Rocca, în colaborare cu Societatea-mamă, Kant-Gesellschaft, prezidată de prof. Bernd Dörflinger. În cuvintele de deschidere a Congresului, o seamă de reprezentanţi ai unor instituţii colaboratoare şi-au adresat salutul participanţilor: Cristina Scaletti, preşedinta Asociaţiei de Cultură şi Turism a Regiunii Toscana, Marco Filippeschi, primarul oraşului Pisa, prof. Marco Pasquali, rectorul Universităţii Pisa, Friedrich Däuble, ministru plenipotenţiar al Republicii Federale Germania, prof. Massimo Barale, din partea Comitetului Organizator al Universităţii Pisa, prof. Bernd Dörflinger, preşedinte al Kant-Gesellschaft, prof. Claudio La Rocca, preşedintele Societăţii Italiene de Studii Kantiene. Din gândurile lor adresate participanţilor s-a desprins marea dorinţă a comunităţii italiene de a susţine financiar prezentul Congres, în pofida situaţiei de criză pe care o traversează Italia. Alte sponsorizări au mai fost acordate de fundaţiile Deutsche Akademische Austauschdienst, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Facultatea de Agronomie din Pisa, Schopenhauer Gesellschaft, Ministerul Instrucţiunii, Universităţii şi Cercetării, Comuna Pisa, Comuna Lucca, Universitatea Pisa, Şcoala Normală Superioară, Universitatea Genova, Universitatea de Studii din Roma Tor Vergata, Fundaţia Martinetti, Fundaţia Marcucci, Universitatea Neapole, Universitatea Parma, Institutul de Istorie a Gândirii Filosofice şi Ştiinţifice Moderne. Eforturilor lor conjugate de proiectare şi de punere în funcţiune a acestei manifestări de anvergură li s-a alăturat o echipă de tinere conduse de Elaine Broadley, care au îndeplinit restul sarcinilor administrative vizibile pe toată durata Congresului. A existat, de asemenea, un oficiu de presă, care recepta informaţii despre manifestarea ştiinţifică şi le oferea instituţiilor publice de informare.

Congresul, care a contat pe mai mult de 460 de comunicanţi şi aproximativ 100 de auditori, s-a bucurat de prezenţa unor delegaţii numeroase, precum cea a Statelor Unite ale Americii cu 94 de comunicanţi, Italia cu 69 şi Germania cu 64. Restul ţărilor de pe întreg mapamondul s-a prezentat cu reprezentanţi pe măsura

Cercetări filosofico-psihologice, anul II, nr. 1, p. 191-197, Bucureşti, 2010

forţelor lor filosofice. Exprimarea în limba engleză a dominat de departe cu 203 comunicări, în germană cu 98, italiană 44, iar franceză 15 (dealtfel, datorită cunoaşterii tot mai slabe a limbii franceze prof. Jean Ferrari a luat iniţiativa organizării exprese de Congrese de filosofie în general şi de filosofie kantiană în special alternativ la fiecare 2 ani). Actualul Congres de la Pisa a fost structurat în: 1) şedinţe plenare susţinute de mari personalităţi pe o temă proprie la alegere pe marginea temei generale, cu o durată de 45 de minute, urmate de 15 minute discuţii; 2) comunicări de 30 de minute, care trebuiau să satisfacă condiţiile noutăţii şi originalităţii, urmate de 10 minute de discuţii, care au fost grupate în sesiuni de câte 3 comunicări pe următoarele teme: Kant şi tradiţia filosofică; teoria cunoaşterii şi logică; ştiinţă, matematici şi filosofia naturii; ontologie şi metafizică; etică; drept şi justiţie; politică şi istorie; antropologie şi psihologie; religie şi teologie; estetică; conceptul kantian de filosofie; moştenirea lui Kant; Kant şi tradiţia leibnizeană; Kant şi Schopenhauer; 3) 4 paneluri cu audienţă limitată, ce şi-au propus dezbaterea de subteme a temelor sus-menţionate, cunoscut fiind în prealabil conţinutul textelor (între 4 şi 8 pe şedinţă). De departe tematica cea mai dezbătută a fost cea de etică, care a avut nevoie de 10 sesiuni de câte 6 comunicări şi de 3 sesiuni de paneluri cu 18 contribuţii, alături de cele 5 conferinţe plenare pe această temă, ceea ce reprezintă aproximativ 1/5 din totalul intervenţiilor structurate pe 14 teme.

Conferinţe plenare. 18 au fost conferinţele plenare programate, pe care le vom expune în ordinea susţinerii lor. Una dintre cele mai pătrunzătoare şi mai convingătoare conferinţe a fost cea a lui Henry Allison (Universităţile San Diego şi Boston), „Singularitatea imperativului categoric", care a propus contextualizarea teoriei asupra revendicării; el a reconstruit imperativul prin 3 acte volitive: 1) trebuie să vreau; 2) alegerea numai în conformitate cu forma universală; 3) alegerea maximei ca scop în sine. În unica conferinţă de seară, John Searle (Universitatea Berkeley) a vorbit în „Realitatea de bază şi realitatea umană: teme post-kantiene" despre posibilitatea construirii raţionalităţii cu ajutorul limbajului şi al intenţionalităţii. Rémi Brague (Universitatea Sorbonna) în „Kant şi tentaţia gnostică" s-a referit la sensibilitatea religioasă, gnostică a *Criticilor*, iar pe Kant l-a numit „Moise al filosofiei", în calitatea sa de întemeietor al unei religii, prin care a reuşit să conducă oamenii din deşert spre speculaţia liberă. În universul noii religii filosofice frumosul are legitimitate morală, drept care oamenii trebuie să se simtă bineveniţi în lume, dat fiindcă lumea s-a pregătit cu frumosul tocmai pentru ei. Bernd Dörflinger (Universitatea Trier), în „O nouă concepţie religioasă în lumina alteia mai vechi. Habermas şi Kant" a analizat lectura ateistă dată de Habermas textului kantian corespunzător. Claudio La Rocca (Universitatea Genova) în conferinţa „Metodă şi sistem în concepţia filosofică a lui Kant" a abordat structura raţională a sistemului categorial kantian, bazat pe principii comune de judecare. Beatrix Longuènese (Universitatea New York) în „Kant şi Freud despre «eu»" a pus în paralel gândirea discursivă kantiană sintetizată în „eu gândesc" [*ich denke*] cu actul freudian conştient concentrat în „eu" [*ich*], de unde a rezultat interrelaţia lor. Karl Ameriks (Universitatea Notre Dame) a explicat „Cosmopolitismul

ambivalent al lui Kant" prin lumea care se află în noi, dat fiindcă şi noi suntem trăitori în lume. Alfredo Ferrarin (Universitatea din Pisa) în „Unitatea raţiunii. Despre ciclopi, arhitecţi şi viziunea cosmică a filosofului" a tratat arhitectonica argumentelor kantiene în filosofia ca *Weltanschauung*, logică, etică. Barbara Hermann (Universitatea Los Angeles) a subliniat importanţa regulilor şi a excepţiilor în „Despre excepţii", exemplificând cu datoriile imperfecte (faţă de copii, faţă de părinţi), care sunt lipsite de excepţii şi datoriile perfecte, regulative. Manfred Baum (Universitatea Wuppertal) în „Libertate şi drept la Kant", pe baza textului *Metafizicii moravurilor* s-a referit la dificultăţile pe care le comportă termenul kantian de „obligativitate", întemeiat în natura umană. Eiji Makino (Universitatea Hosei Tokio) în conferinţa „Cosmopolitism şi critica raţiunii post-coloniale" a încercat să găsească filonul raţional în societăţile post-coloniale, în pofida unor manifestări non-raţionale. Ricardo Terra (Universitatea São Paulo) în „Are raţiunea kantiană o culoare?" s-a referit la diferenţele pe care le face Kant în *Antropologia din perspectivă pragmatică* între gradele de raţionalitate ale rasei umane şi ale unor popoare, în condiţiile în care imperativul moral cărora ele trebuie să i se supună este unic. Marele aşteptat care a fost cunoscutul filosof italian Gianni Vatimo (Universitatea Torino) nu a putut ţine conferinţa „Kant filosof al interpretării". Onora O'Neill (Universitatea Cambridge) în conferinţa „Cosmopolitismul atunci şi acum" a subliniat valoarea constantă a ideii kantiene de cosmopolitism moral şi politic. După ultimele trei conferinţe de dimineaţă, şedinţele plenare s-au desfăşurat pentru prima dată în paralel, unde prima serie a avut drept temă *Cosmopolitismul politic al lui Kant*, în care au fost incluse conferinţele lui Thomas Pogge (Universitatea Yale), „Viziunea lui Kant asupra ordinii internaţionale juste"; Reinhard Brandt (Universitatea Philipps Marburg), „Pacea eternă – fundamentul doctrinei dreptului?" şi Massimo Mori (Universitatea Torino), „Raţiune pură şi cosmopolitism: drept, politică şi istorie în cosmopolitismul lui Kant". A doua temă, pe care am urmărit-o, a fost *Kant şi scopurile esenţiale ale raţiunii umane*. Tema s-a deschis cu conferinţa lui Paul Guyer (Universitatea Pennsylvania), „Libertatea şi scopurile esenţiale ale umanităţii", care pe baza *Criticii raţiunii practice* şi a *Prelegerilor de etică* a analizat argumente în favoarea susţinerii şi a violării libertăţii. Jean Ferrari (Universitatea Dijon) în „Cosmpolitismul lui Kant şi scopurile ultime ale raţiunii umane" şi-a expus pesimismul „neradical" asupra naturii umane, ca o concluzie a neîncrederii reciproce dintre oameni, a sociabilităţii lor nesociabile, prin care natura îşi manifestă viclenia de a ajunge la destinaţie. Norbert Hinske (Universitatea Trier) în „Ancorarea *Criticii* în conceptul universal" a făcut o lectură a *Criticii raţiunii pure* din perspectiva conceptului metafizic de „lume". Hans Jörg Sandkühler (Universitatea Bremen) în conferinţa „Morală, drept şi stat dintr-o perspectivă cosmopolită. Reflecţii pe marginea lui Kant" a tratat tema generală a Congresului cu referire expresă la *Metafizica moravurilor* şi *Spre pacea eternă*. Wolfgang Carl (Universitatea Göttingen) a analizat cunoscuta paradigmă kantiană a filosofiei critice ca „transformare copernicană" într-o conferinţă cu acelaşi nume. Robert Brandom

(Universitatea Pittsburgh) în „Kant despre judecată şi reprezentare" s-a referit la schematismul *Criticii raţiunii pure*, la fel ca Mario Caimi (Universitatea Buenos Aires), care în comunicarea „Obiectul ce trebuie subsumat categoriei conform teoriei schematismului" s-a referit la Capitolul I „Despre schematismul conceptelor pure ale intelectului".

Şedinţe de comunicări. Dintre cele 46 de şedinţe, care au grupat în general câte 6 comunicări, vom expune selectiv unele contribuţii, începând cu *Conceptului kantian de filosofie I*, moderat de subsemnata. Rudolf Makkreel (Universitatea Emory, Atlanta) în „Relaţia dintre filosofia lui Kant conform conceptului universal şi cosmopolitismul său" a evidenţiat felul în care conceptul scolastic de filosofie contribuie la formarea unor deprinderi tehnice în vederea atingerii unor scopuri, în timp ce conceptul universal de filosofie este unicul care ne ajută la alegem între scopuri. La aceeaşi secţiune, Lea Ypi (Universitatea Oxford) în comunicarea „Problema unităţii sistematice în cele două definiţii date de Kant filosofiei" a explorat relaţia dintre interesul practic al raţiunii şi cerinţa teoretică de unitate sistematică, după cum apare ea în *Critica raţiunii pure*. Hoke Robinson (Universitatea Memphis) în cadrul şedinţei asupra *Teoriei cunoaşterii şi logicii I* a prezentat „Intuiţii empirice, scheme şi concepte în epistemologia critică a lui Kant", unde a arătat că descrierea dată de Kant elementelor implicate în cunoaşterea empirică generează numeroase dificultăţi, în special necesitatea aparentă după care conceptele empirice şi intuiţiile empirice trebuie să fie precedate de celelalte. Andrea Esser (Universitatea Philipps Marburg) în cadrul secţiunii *Etică II* a expus „Facultatea de judecare în practică: reflecţie şi aplicare", unde a evidenţiat dimensiunea practică a obscurităţilor conceptului de *Urteilskraft*, în calitate de facultate creatoare şi productivă. Margit Ruffing (Universitatea Johannes Gutenberg Mainz) la sesiunea *Kant şi Schopenhauer I* şi-a exprimat curtoazia faţă de gazde în comunicarea „Filosofia religiei la Kant şi Schopenhauer" ţinută în limba italiană. Ea s-a concentrat asupra metodei celor doi gânditori, de unde a reieşit că cele două concepţii distincte asupra metafizicii se reflectă în transcendentalisme diferite. Patricia Kitcher (Universitatea Columbia) în comunicarea „În argumentarea apercepţiei" a urmărit două scopuri: 1) Kant a argumentat apercepţia, neasumându-şi-o pur şi simplu, şi 2) argumentul său stabileşte că autocunoaşterea dispune de o epistemologie mai substanţială decât cea pe care o au în vedere teoreticienii contemporani. Seung-Kee Lee (Universitatea Drew), încadrat la secţiunea *Etică III*, în „Auto-determinarea şi categoriile libertăţii în filosofia morală a lui Kant" s-a referit la necesitatea categoriilor libertăţii în vederea autodeterminării formei voinţei, care face posibilă moralitatea. Bernd Ludwig (Universitatea Georg-August Göttingen), în cadrul aceleiaşi secţiuni, s-a referit în „Puntea făcută de Kant între doctrina scolastică asupra libertăţii în anul 1786 şi «modul consecvent al Criticii speculative»", de unde a rezultat prioritatea epistemică a legii morale faţă de libertate, la care s-a ajuns în *Întemeierea metafizicii moravurilor* şi în *Critica raţiunii practice*. Oliver Sensen (Universitatea Tulane) la secţiunea *Etică III*, în „Alte argumente practice ale lui Kant în favoarea libertăţii practice" invocă argumentele de natură psihologică. Luc Langlois (Universitatea Laval), la

secţiunea *Etică V*, în comunicarea „Wolff şi începuturile filosofiei morale a lui Kant: moştenirea uitată" a evidenţiat importanţa conceptului wolffian de „obligaţie" pentru filosofia morală kantiană. Sharon Anderson-Gold (Institutul Politehnic Rensselaer) în „Progres şi profeţie: cazul istoriei cosmopolite" din cadrul secţiunii *Politică şi istorie II*, a considerat că poziţia lui Kant este mai apropiată ca spirit de cea post-modernistă asupra unei recunoaşteri implicite a interacţiunii dinamice dintre valorile rezultate din interesele umane şi percepţia *patern*-urilor folosite la construirea şi interpretarea istoriei. Pauline Kleingeld (Universitatea Leida) la aceeaşi secţiune, în „A fost Kant un cosmopolit?" a reconstruit poziţia lui Kant asupra justiţiei economice (globale) pe baza textelor sale, de unde reiese că el nu a împărtăşit un cosmopolitism al justiţiei distributive globale. Brigitte Sassen (Universitatea McMaster) la secţiunea *Estetică II*, în comunicarea „Simţul comun ca răspuns la paradoxul gustului", a tratat rolul central al simţului comun, care uneşte subiectivitatea cu universalitatea şi necesitatea în soluţionarea paradoxului gustului, ce constă din combinarea elementelor empirice cu elemente *a priori*, datorită lipsei determinării sale de către categorii. Beatrix Himmelmann (Universitatea Brown) la secţiunea *Conceptul kantian de filosofie II*, în comunicarea „Moralitatea sincerităţii şi semnificaţia sa pentru conceptul kantian de filosofie" a evidenţiat actualitatea revendicării kantiene a sincerităţii, în pofida oricărei ideologii şi a oricărui scepticism. Claude Piché (Universitatea Montréal) la aceeaşi secţiune, în „Kant şi spiritul de sectă în filosofie" a examinat (pe baza eseului din 1796 *Despre un ton nou superior în filosofie*) reticenţele lui Kant asupra societăţilor secrete, în lumina conceptului său de spaţiu public. Adrian Piper (Arhiva de Cercetări Adrian Piper), în cadrul secţiunii *Etică VIII*, în comunicarea „Acţiunea practică: fundamente din prima Critică" a argumentat că a treia antinomie a primei *Critici*, precum şi structura apercepţiei pure din Deducţia transcendentală aduc lumină în problema motivaţiei morale şi a intenţiei morale din *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Valerio Rohden (Universitatea Luterană din Brazilia), la secţiunea *Antropologie şi psihologie I*, în comunicarea „Facultatea dorinţei şi raţiune" a arătat că în cazul pasiunii facultatea apetitivă se privează de autodeterminarea raţională fundamentală, adoptând o maximă iraţională. Stephen Palmquist (Universitatea Baptistă Hong Kong), în cadrul secţiunii *Religie şi teologie II*, în „Ideea de nemurire ca proiecţie imaginativă a unui viitor moral indefinit", a tratat ideea de nemurire a sufletului în cele trei *Critici* şi în *Religia doar în limitele raţiunii*, faţă de care natura noastră fizică îşi manifestă dependenţa descrescândă. În cadrul secţiunii *Ontologie şi metafizică III*, Zeljko Loparić (Universitatea de Stat Campinas) s-a referit în „Cele două metafizici ale lui Kant" la metafizica naturii ca la o semantică *a priori* a conceptelor teoretice, analogă metafizicii moravurilor, al cărei scop este pacea eternă a statelor naţionale. Christel Fricke (Universitatea Oslo) la secţiunea *Etică X* a vorbit despre „Demnitatea morală şi vulnerabilitatea morală din perspectivă kantiană", arătând că demnitatea umană, ca status moral *a priori* nu este meritocratică, cu toate că din subtext pare a fi. Sunt evidenţiate implicaţiile meritocratice ale revendicării de către Kant a

demnității. Gunter Zöller (Universitatea Ludwig-Maximilian München) la secțiunea *Antropologie şi psihologie II* în comunicarea „Cosmos şi pământ. Antropologia lui Kant din perspectivă geopolitică" a analizat proiectul antropologic kantian de geografie politică în lumina *Prelegerilor* sale de geografie fizică. Jane Kneller (Universitatea de Stat Colorado) la secțiunea *Estetică II* în comunicarea „Reflecție estetică şi judecăți culturale" s-a referit la judecățile culturale ca la expresii care pretind asentimentul tuturor, la fel ca judecățile asupra frumosului naturii.

Prezența românească. Din nefericire pentru comunitatea filosofică din România, singura comunicare acceptată de comisia de cenzori a Congresului de la Pisa a fost cea a subsemnatei, „Morala cerului înstelat şi a sinelui invizibil" în cadrul secțiunii *Etică V*; am argumentat că o morală întemeiată pe trei postulate, dintre care două se află deasupra relațiilor umane reciproce (*Dumnezeu* şi *sufletul nemuritor*) poate fi interpretată ca unind bolta cerească asupra căreia sunt proiectate ele cu *libertatea* sinelui invizibil rezident sub acestea. Cinci alte comunicări ale unor doctoranzi sau universitari români de peste hotare au venit să întregească imaginea unei comunități filosofice, care numai astfel poate răspunde exigențelor unei manifestări ştiințifice de elită. La secțiunea *Etică III*, Claudia-Cristina Şerban (Universitatea Sorbonna), fostă absolventă a Universității din Cluj, a prezentat „Posibilul practic kantian: ceea ce se află pentru Kant «în puterea mea» (*in meiner Gewalt*) şi ceea ce nu se află?", în care principiile determinante ale fiecărei acțiuni sunt văzute ca rezidând în ceea ce aparține timpului trecut şi nu se mai află în puterea agentului moral. Sorin Băiaşu (Universitatea Keele), fost absolvent al Universității din Bucureşti, la secțiunea *Etică IV* a comunicat asupra „Forței deontice a formulei legii universale", pe marginea interpretării date de Mark Timmons constrângerii formale, căreia i se fac unele sugestii spre a evita respingerea procedeului de decizie. Roxana Băiaşu (Universitățile Leeds şi Oxford), în secțiunea *Ontologie şi metafizică I* a comunicat despre „Spațiu, timp şi problema obiectivității"; ea s-a referit la lectura preferențială a lui Heidegger asupra timpului față de spațiu şi a sugerat o lectură alternativă de reconsiderare a spațiului. Tinca Prunea-Bretonnet (Universitatea Sorbonna), fostă absolventă a Universității din Cluj, la secțiunea *Conceptul kantian de filosofie IV*, în „Concepția kantiană de filosofie în lectura metafizică a lui H. Heimsoeth" a evidențiat sensul cosmic dat filosofiei kantiene de către interpretul contemporan, pentru care ființa inteligibilă este determinată ca *Sein* şi *Aufgabe* (ca „dat" şi ca „sarcină"). Mihaela Fistioc (Universitatea Yale) la secțiunea *Kant şi Schopenhauer II* s-a referit la „Schopenhauer despre lucrul-în-sine kantian ca idee platonică", unde noțiunea kantiană de judecată de reflecție aduce lumină asupra înțelegerii de către Schopenhauer a ideilor platonice şi, drept urmare, a paralelei dintre ideile platonice şi lucrul-în-sine kantian. Mica delegație română a fost întregită de câțiva auditori, iubitori de filosofie, masteranzi şi doctoranzi veniți din România sau din Germania, dintre care Daniel Anghel (Heidelberg) şi Aron Telegdi-Csetri (Bucureşti).

Paneluri. Am selectat din cele 4 zile în care au avut loc paneluri următoarele contribuții: Johan de Jong (Universitatea Amsterdam) la secțiunea *Ontologie şi metafizică I*, despre „Modestia metafizicii lui Kant", care se referă la

incognoscibilitatea lucrurilor în sine şi la restricţia formelor necesare ale intuiţiei şi categoriilor în experienţa posibilă; acestea fac metafizica lui Kant vulnerabilă unor critici din secolul XX. La aceeaşi secţiune, Manuel Roy (Universitatea Montréal) a prezentat textul „Kant condamnă metafizica?", care pe baza *Critica raţiunii pure* oferă argumente în favoarea interpretării speculative a lui Kant. La secţiunea *Etică II*, Luis Placencia (Universitatea Martin-Luther Halle-Wittenberg) a prezentat „Subiectivitatea maximelor la Kant", în care a susţinut că din structura maximelor rezultă mai multe sensuri ale „subiectivităţii" lor. La secţiunea *Estetică II*, Melissa Zinkin (Universitatea de Stat New York Binghamton) a prezentat „Substratul suprasensibil al umanităţii la Kant"; părerea referentei a fost aceea că în *Critica facultăţii de judecare* substratul suprasensibil joacă un rol similar cu cel al libertăţii în *Întemeierea metafizicii moravurilor* pentru a menţine obligativitatea legii morale. La secţiunea *Antropologie şi psihologie* Robert Gressis (Universitatea de Stat California Northridge) a expus „Relaţia dintre *Gesinnung* şi *Denkungsart*"; el s-a exprimat asupra faptului că în pofida unor identificări a celor doi termeni, respectiv de „dispoziţie" şi „mod de gândire", *Gesinnung* îl limitează pe *Denkungsart*. Pedro Teruel (Universitatea Catolică San Antonio Murcia) în textul „Semnificaţia, sensul şi structura termenului *Gemüt* în filosofia kantiană" a tratat termenul „suflet" în perioada precritică şi în dezvoltările tanscendentale.

Premiul Kant. Ceremonia de premiere a avut loc la Lucca cu autobuze puse gratuit la dispoziţia participanţilor, şi s-a desfăşurat la Auditoriul San Romano. Profesorul argentinian Mario Caimi (Universitatea Buenos Aires) a primit premiul acordat de Fundaţia Fritz Thyssen, iar premiul Fundaţiei Silvestro Marcucci pentru tineri cercetători a fost acordat lui Jens Timmermann (Universitatea St. Andrews). Festivitatea de premiere a fost introdusă de un banchet şi încheiată cu un concert de muzică de cameră, unde au fost interpretate 2 cvartete de coarde de Luigi Boccherini, originar din Lucca.

Încheiere. Congresul Kant de la Pisa reprezintă un progres faţă de cele 10 Congrese Kant anterioare prin calitatea contribuţiilor, prin organizarea marilor evenimente, ca şi a celor mărunte de zi cu zi, pentru care personal instruit se afla mereu la dispoziţia participanţilor. Manifestările au avut loc la Palazzo dei Congressi, instituţie concepută special spre a servi astfel de evenimente; unele dintre şedinţele de comunicări au fost ţinute, din lipsă de spaţiu, la Facultatea de Agronomie din apropiere. Dată fiind desfăşurarea lucrărilor pe toată durata zilei, prânzurile au fost oferite cu generozitate de organizatori tuturor participanţilor şi auditorilor. În cadrul Congresului Editura All a donat Universităţii din Pisa un set de opere ale lui Kant traduse de subsemnata în limba română.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

ALEXANDRU SURDU

FILOSOFIA PENTADICĂ I: PROBLEMA TRANSCENDENȚEI

Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007, 220 p.

PROBLEMA TRANSCENDENȚEI ÎN ACTUALITATE

MARIUS DOBRE

Autorul cărții pe care o prezentăm aici a scris undeva că „tensiunea esențială" a filosofiei româneşti este propria ei existență[1]; filosofia românească ar avea deci în prim plan propria ei identitate: pornită la drum târziu (cel puțin la nivel instituțional), abia aşezată în perioada interbelică, a venit comunismul care i-a frânt din nou aproape letal destinul (cel puțin în primul interval de timp).

Noul început al filosofiei româneşti, după căderea comunismului, avea să reia problema identității ei. Era un soi de groapă fără ieşire din care nu se putea ieşi decât cu noi performanțe care să le repete sau să le continue pe cele din perioada interbelică şi pe cele (mai puține) din a doua perioadă a comunismului.

Unul dintre cei care au încercat eforturi de evadare din groapa fără ieşire a „neliniştii" filosofiei româneşti este profesorul Alexandru Surdu. Despre Alexandru Surdu se pot spune multe, dar credem că cel mai important lucru care trebuie reținut în legătură cu personalitatea sa filosofică este atitudinea militantă în favoarea filosofiei româneşti, atât la nivel cultural-propagandistic, cât şi la nivel creativ (sau mai ales). Cu o carieră filosofică începută la celebrul Centru de Logică al Academiei Române, unde şi-a elaborat principalele contribuții în domeniul logicii şi unde i s-a deschis gustul către filosofia speculativă sub influența lui

[1] Alexandru Surdu, *În loc de prefață* la *Vocații filosofice româneşti*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1996, p. 11.

Cercetări filosofico-psihologice, anul II, nr. 1, p. 199-204, Bucureşti, 2010

Constantin Noica, şi continuată în conducerea Secţiei de Filosofie, Psihologie, Pedagogie şi Teologie a Academiei Române, Alexandru Surdu se remarcă printr-o activitate filosofică de anvergură în ultimii 45 de ani. De altfel, se poate spune că destinul său filosofic se poate împărţi în două mari etape (delimitare totuşi neriguroasă, operată în ordinea predominanţei în preocupări): etapa logică (1964-1989), când îi apar lucrări precum *Logică clasică şi logică matematică* (1971), *Elemente de logică intuiţionistă* (1976), *Neointuiţionismul* (1977), *Actualitatea relaţiei gândire-limbaj* (1989), şi când scrie principalele studii grupate mai târziu (2008) sub titlurile *Teoria formelor logico-clasice* şi *Cercetări logico-filosofice*, şi etapa filosofico-speculativă (dar şi istorico-filosofică), când apar cărţi precum *Vocaţii filosofice româneşti* (1995), *Gândirea speculativă* (2000), *Filosofia modernă* (2002), *Confluenţe cultural-filosofice* (2002), *Filosofia contemporană* (2003), *Mărturiile anamnezei* (2004), *Filosofia pentadică I: Problema transcendenţei* (2008), *Comentarii la rostirea filosofică* (2009).

Despre penultima carte din cele înşiruite aici va fi (doar) vorba în cele ce urmează. *Problema transcendenţei* (cum o vom denumi în continuare, fiind primul volum dintr-o serie de cinci, probabil) este cea mai importantă în ordinea ilustrării celei de a doua etape în viaţa filosofică a academicianului Surdu. În timp ce în celelalte lasă doar să se întrevadă posibilitatea unei gândiri filosofice proprii, în *Problema transcendenţei* avem o deschidere făţişă şi un prim mare pas în expunerea unui sistem de gândire original. Va fi însă doar o prezentare a acestui prim efort, fără alte comentarii, de vreme ce nu avem la îndemână întreaga desfăşurare filosofică a acestei noi forme de exprimare în domeniu.

Mai întâi, de ce un logician autentic (aşa cum se poate observa din cărţile sale concepute înainte de 1989) „eşuează" într-o filosofie speculativă, aparent de mult condamnată la moarte de noile orientări ale secolului XX?

Răspunsul îl aflăm consultând prima parte a cărţii *Problema transcendenţei*, intitulată *Introducere în filosofia pentadică*, dar nu numai. Alexandru Surdu consideră că există mai multe tipuri de logică, corespunzătoare facultăţilor gândirii (intelectul, raţiunea şi speculaţiunea), cu limbaje logice diferite, şi că oricare dintre acestea merită luată în seamă şi, pe măsura posibilităţilor, dezvoltată. Astfel, se poate vorbi despre o *logică a intelectului* (teoria formelor de modelare – proiectare sau reprezentare – a stărilor de fapt realizate pe plan psihic prin percepţie şi intuiţie; formele logice realizate sunt relaţionale, funcţionale şi operaţionale, iar limbajul este de regulă unul simbolic), despre o *logică a raţiunii* (teoria formelor de reflectare abstractă şi generalizată a obiectelor sensibile, realizată prin contemplaţie şi reflecţie şi utilizând un limbaj noţional) şi despre o *logică a speculaţiunii* sau o logică speculativă (teoria formală a speculaţiunii ce tratează procese-totalităţi, realizată prin meditaţie şi revelaţie şi având un limbaj categorial). Respectarea acestor deosebiri, a limbajelor logice diferite cu domenii de referinţă diferite, neexcluderea vreunui tip de logică sau nesubordonarea lor reciprocă conduce la înlăturarea falsurilor, interpretărilor greşite, la evitarea eventualelor paradoxuri logico-metodologice şi a numeroaselor dispute „sterile şi neplăcute".

În acest context, filosofia pentadică este „un sistem categorial-filosofic de tip dialectico-speculativ". Vom descrie din capul locului modelul filosofic pentadic, înainte de a intra în amănunte. Acest model persupune următoarele categorii: *Subsistența* (S) poate fi identificată, printre altele, cu lucrul în sine kantian, cu ceva ascuns față de ceea ce se arată, față de ceea ce apare. Ea nu este ceva lipsit de proprietăți sau determinații, ci este ceva ale cărui proprietăți şi determinații nu au fost „captate" încă, este ceva ce n-a devenit încă sensibil şi inteligibil. De la Kant încoace, subsistența a fost identificată cu transcendența, care este obiectul de studiu al metafizicii. Subsistența nu este numai transcendentă, ci şi transcendentală, având dimensiuni psihologice şi parapsihologice. *Existența* (E) desemnează ceea ce se arată în afară, ceea ce se manifestă şi este perceptibil nemijlocit în spațiu şi timp. Poate fi identificată cu domeniul lucrurulor sensibile la Platon sau cu domeniul fenomenalității la Kant. *Ființa* (F) se identifică cu gândirea în manieră parmenidiană: „este acelaşi lucru a gândi şi a fi". Ea semnifică „ce estele", esența lucrurilor separată de acestea. Ideile platonice, de exemplu, au ființă, nu existență. Ființa se manifestă pe cele trei planuri amintite deja: intelectiv, rațional şi speculativ. *Realitatea* (R) este ceea ce credem noi despre existență şi ființă (teoriile) în conformitate cu constrângerile ființei (legile gândirii). Vom avea cinci tipuri de reconstrucții ce corespund principalelor cinci valori: reconstrucția ştiințifică, etică, artistică, juridică, politică. *Existența Reală* (ER) este existența transformată conform unei realități (teorii) corespunzătoare. Este, de fapt, lumea în care trăim. Marea Neagră este existența pură, în timp ce portul Constanța este existență reală, ține de lumea maritimă.

Aceste cinci categorii au, la rândul lor, categorii subordonate, aşa cum s-a întrevăzut deja; în cazul Existenței, principalele categorii subordonate sunt: Faptul, Situația, Fenomenul, Evenimentul şi Procesul; în cazul Ființei: Intelectul, Rațiunea, Intelectul Rațional, Rațiunea Speculativă şi Speculațiunea; în cazul Realității: Adevărul, Frumosul, Binele, Dreptatea şi Libertatea, cărora le corespunde la nivelul Existenței Reale: Tehnica, Arta, Moralitatea, Justiția şi Politica.

Filosofia pentadică este un sistem de gândire deschis, care poate recepta modificări sau anumite progrese făcute într-unul din nivelurile sale. De pildă, îmbogățirea Existenței cu noi domenii determină noi activități la nivelul gândirii, adică al Ființei; îmbogățirea Realității, cum se întâmplă mai ales în cazul Realității ştiințifice, determină modificări cantitative, dar şi calitative la nivelul Existenței Reale etc.

Se poate observa că filosofia pentadică este diferită de filosofia practicată disciplinar, prin absolutizarea uneia dintre disciplinele filosofice (ontologie, logică, metodologie etc.), care reprezintă „tendința de a *reduce* întreaga filosofie la *una* dintre acestea, în virtutea unui principiu care ar putea fi numit *pars pro toto*".

În fine, avem şi o definiție a filosofiei pentadice: teoria trecerii de la Subsistență şi Existență, prin intermediul Ființei şi Realității, la Existența Reală.

Toate aceste considerațiuni ce țin de prima parte a cărții au fost expuse în următoarele capitole: *Carențele filosofiei disciplinare, Filosofia categorial-sistematică, Considerații metodologice, Facultățile gândirii, Aspecte ontice şi logi-*

co-lingvistice, Problema începutului în filosofia sistematică, Structura sistemului categorial-filosofic, Caraterul deschis al filosofiei pentadice.

Trecând efectiv, în partea a doua a lucrării, la problema transcendenței, ce ține de prima categorie a filosofiei pentadice, subsistența, vom face împreună cu autorul o precizare terminologică: transcendența lasă impresia, ontic şi gnoseologic, că precede Existența şi stă la baza acesteia, deci că ar avea rol de Subsistență; ea este o parte a Subsistenței, diferită de Existență pe care o transcende, fiind diferită, de pildă, şi de Supersistență (divinitatea), Transcendentalitate (ceea ce este *dincoace* de Existență), Protosistență (ceea ce este *după* Existență) sau Episistență (începutul şi sfârşitul).

Transcendența, în forma ei divină sau în alta, a fost gândită în trecut ca ceva ce depăşeşte înțelegerea. Prin intermediul intelectului sau al rațiunii nu se poate surprinde acest nivel. Printr-o cunoaştere mijlocită a rațiunii se poate, de pildă, regresa cauzal până la o cauză primă pe care o putem identifica în cele din urmă cu Dumnezeu, însă acceptarea lui este condiționată, „ceea ce nu corespunde elevanței sale". Mai degrabă merită să vorbim despre o cunoaştere nemijlocită, prin care nu se înțelege acum cunoaşterea senzorială, ci o cunoaştere ce presupune o anumită conştiință (*Bewusstein*) ce o apropie de gândire, o gândire diferită de intelect sau de rațiune, mai precis *speculațiunea*. Aceasta operează prin *meditație*, care pregăteşte *revelația*, dar nu „o revelație obiectivă, în sens creştin, în care Dumnezeu se revelează pe sine, sau hegelian, în care Spiritul Absolut face acelaşi lucru, ci de o revelație subiectivă a omului, prin care acesta devine conştient de Supra-natural, de Infinitate şi Eternitate, de Transcendență în genere".

Se poate vorbi, mai departe, cel puțin referitor la filosofia kantiană asupra transcendenței, despre o Transcendență *relativă* şi despre una *absolută*.

Transcendența relativă, acceptabilă şi din perspectivă kantiană, „are semnificație ontică şi este antitetică fără implicații dialectice", este, adică, opozițională, dar nu contradictorie. Ea este, la Kant, macrocosmică, referindu-se la începutul şi sfârşitul universului, şi microcosmică, referindu-se la structura intimă a materiei. Este vorba tot despre Transcendență, nu despre o „prelungire" a Existenței observabile: „«saltul» îl reprezintă aici *elasticitatea* monadelor, care permite confluența (*coincidentia*) forțelor opuse, ceea ce nu se petrece în lumea corpurilor observabile (existente)".

Transcendența absolută este *dincolo* de orice presupunere, dincolo de începutul şi sfârşitul lumii, dincolo de monadele elastice ale materiei. Este obiectul în sine însuşi, necondiționat, suprasensibil, neantitetic, incognoscibil, dincolo de ceea ce există. Existentul, ceea ce se manifestă în spațiu şi timp, este fenomenul.

Încercarea de pătrundere a Transcendenței prin intermediul intelectului şi rațiunii este o eroare, sesizată încă de Kant. Intelectul, când transcende sensibilitatea, concepe „obiecte inteligibile" cărora nu le mai corespunde nimic în lumea sensibilă. Rațiunea ajunge la iluzii „naturale şi inevitabile", consideră reale proprii-le sale producții, ideile. „Rațiunea ar trebui să aibă numai o utilizare *regulativă*, sistematizatoare, organizatoare, cum ar fi (...) ierarhizarea conceptelor referitoare la un anumit domeniu de fenomene, de la concepte obişnuite la specii de concepte, la genuri şi la genuri supreme sau la idei." Aceasta ar fi utilizarea *naturală* a rațiunii.

Dar ea poate fi utilizată şi *constitutiv*, „cu referință la ceva transcendent care i-ar corespunde unei idei sau ar fi în idee, dar care este un obiect imaginar sau fictiv, constituit sau produs de rațiune, fără nici un corespondent real". Se întrevede că pătrunderea pe tărâmul Transcendenței, indiferent de accepțiile sale opoziționale sau contradictorii, se face cu acea facultate a gândirii diferită de Intelect sau Rațiune, anume cu ajutorul Speculațiunii.

Autorul vorbeşte în continuare despre transcendență din perspectiva psihologiei. Mai întâi, abordează problema transcendenței din punctul de vedere al psihologiei sinergetice a lui Ion Mânzat. Prin conceptul de „transconştiință" se poate stabili o legătură între om şi transcendență; filosofic vorbind, omul se rupe de lume, este cumva deasupra lumii, mai ales în actul creator. Transconştiința este o amplificare maximă a conştiinței (nu o conştiință impersonală sau o conştiință transcendentală), „nivelul cel mai înalt, unde conştiința funcționează ca o cooperare sinergetică a tuturor funcțiilor de la toate nivelurile psihismului uman, a tuturor componentelor (psihice, fiziologice, genetice) ființei umane."

Din punctul de vedere al parapsihologiei, sunt unele manifestări ale unor indivizi umani care pot fi puse în legătură cu Transcendența relativă măcar: percepțiile extrasenzoriale (clarviziunea, precogniția, retrocogniția). Este evident că logica obişnuită (intelectivă sau rațională) nu poate explica o situație de transcendere corporală cu percepții extrasenzoriale.

Însă cea mai strânsă legătură a omului cu Transcendența este reliefată în religie (o legătură cu Transcendența divină, cu Supersistența: „Marile religii ale lumii evidențiază, confirmă sau infirmă considerațiunile ştiințifico-filosofice asupra Transcendenței, fiind utile şi pentru conceptualizarea lor diferențiată şi pentru modalitățile dialectico-speculative, adesea evident pentadice sau cel puțin interpretabile în maniera filosofiei pentadice. În măsura în care, cum zicea Hegel, speculativul se aseamănă cu misticul, religiile, care par atât de misterioase şi adesea amăgitoare pentru intelectul rigid şi pentru rațiunea mărginită, sunt adevărate desfătări ale gândirii speculative care aspiră şi ea spre elevanța Absolutului, ca şi adevăratul credincios care urcă pe treptele desăvârşirii până în preajma divinității". Rândurile de mai devreme sunt ilustrate în cartea despre care discutăm prin cele cinci semnificații ale sinelui în hinduism, prin cele patru adevăruri şi calea de mijloc în budism, prin cele cinci cărți ale lui Moise, prin cele cinci credințe evanghelice şi prin cei cinci stâlpi ai islamului.

Din punct de vedere teologic, autorul arată că, în legătură cu Transcendența, sunt mai multe probleme fundamentale: „una referitoare la caracterul transcendent sau transcendental al divinității, la *despărțirea* sacrului de profan; alta la *despărțirea* Transcendenței divine de Transcendență în genere, de regulă prin surprinderea Supersistenței şi, firește, problema *legăturii* Transcendenței divine cu Existența umană. Soluționarea acestor probleme se face în funcție de poziția religioasă a teologilor, de dogmele acceptate în mod necondiționat".

În fine, capitolele prin care sunt reliefate toate aceste chestiuni despre Transcendență sunt: *Accepțiile curente ale transcendenței, Particularitățile dialec-*

tico-speculative ale Transcendenței, Concepții metafizice contemporane despre Transcendență, Probleme cosmologice, cosmogonice şi microfizice ale Transcendenței, Psihologia sinergetică a transconştiinței, Problema Transcendenței parapsihice, Religia – legătura omului cu Transcendența divină, Probleme teologice ale Transcendenței, Transcendență şi Subsistență.

DATUL TRANSCENDENT

CLAUDIU BACIU

Titlul cărţii lui Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenţei*[1] intrigă cititorul interesat de filosofie: o carte de filosofie dedicată astăzi transcendenţei pare a fi una vetustă, aparţinând domeniului sapienţial. În mod realist, însă, titlul ne spune că transcendenţa reprezintă, totuşi, o problemă.

Lucrarea nu este una de istoria filosofiei, nu prezintă diferitele creaţii filosofice în succesiunea lor temporală, ci se vrea parte a unui sistem filosofic, de unde şi indicaţia din titlu. Termenul de „sistem" nu are însă aici înţelesul pe care-l avea la Hegel, cel pe care-l critica Nietzsche cu atâta vehemenţă, nu înseamnă o deducere a întregului real dintr-un principiu unic şi astfel încorsetarea concretului existenţial. Avem de-a face, ni se spune, cu un „sistem categorial-filosofic". Întreprinderea se vrea mult mai restrânsă decât aceea a lui Hegel: nu întregul real se urmăreşte a fi prezentat şi astfel „raţionalizat", ci se vrea doar o punere în ordine, o explicitare, clasificare şi ierarhizare a categoriilor filosofice[2].

Autorul consideră că există mai multe genuri de sisteme filosofice, ceea ce este posibil datorită diversităţii tipurilor de filosofie practicate. Am completa această afirmaţie cu aceea că există şi o diversitate de interpretări ale gândirii care stau la baza acelor tipuri de sisteme. Şi tocmai acest aspect ne interesează aici.

Urmând perspectiva tradiţională, Al. Surdu consideră că gândirea are mai multe facultăţi: intelectul şi raţiunea (facultăţile pe care tradiţia filosofică le atribuie gândirii), cărora le mai adaugă una, *speculaţiunea*. În altă parte, cele trei facultăţi sunt prezentate de autorul nostru mai didactic, ceea ce ne permite să extragem următorul citat:

„Prin *intelect* se înţelege gândirea intuitivă, practică, folositoare în lumea imediat înconjurătoare, cu referinţă directă la lucruri individuale şi relaţiile dintre acestea; cu aplicaţii în lumea modernă, la domeniul tehnicii, la anorganic şi solid, iar în ştiinţe la aspectele matematice şi de calcul, fiind exprimabilă în simboluri şi formule.

Prin *raţiune* se înţelege gândirea discursivă, noţională, apreciativ-judicativă şi argumentată, demonstrativă, bazată pe principiul raţiunii suficiente, prin care se urmăreşte consecvenţa şi non-contradicţia. Raţiunea este aplicabilă unei realităţi complexe: artistice, morale şi ştiinţifice, în genere lumii organice, animalice şi umane, fiind exprimabilă în limbajele uzuale.

---

[1] Al. Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenţei*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007.
[2] Op. Cit., p. 7.

Cercetări filosofico-psihologice, anul II, nr. 1, p. 205-209, Bucureşti, 2010

Prin *speculaţiune* se înţelege gândirea teoretică şi mistică, bazată pe semnificaţiile unor concepte generale de genul ideilor, al căror comportament este contradictoriu, paradoxal şi misterios, care se referă mai mult la trecut şi viitor, decât la prezent, la originea evoluţiei şi sfârşitul lumii, care nu pot fi altfel gândite şi exprimate decât în forma unor sisteme ipotetice."[3]

Fiecăreia dintre cele trei facultăţi îi revin anumite atribute: intelectul modelează noţiunile prin care noi putem manipula obiectele din experienţa nemijlocită, raţiunea creează cadrele prin care aceste noţiuni sunt aşezate în relaţii de coerenţă reciprocă, având aşadar o funcţie complementară şi sintetică în raport cu intelectul, iar speculaţiunea creează *categoriile*.

Categoriile reprezintă concepte filosofice de maximă generalitate. Impresia curentă este aceea că ele se formează oarecum prin abstractizare, pornind de la noţiunile concrete, eliminând una câte una diferitele trăsături mai mult sau mai puţin sensibile. Dacă din punct de vedere istoric re-cunoaşterea categoriilor are loc pe această cale, într-o încercare de explicare sistematică originea categoriilor nu se poate interpreta astfel. Categoriile sunt atât de opuse experienţei, încât Kant le socotea de-a dreptul rezultatul *imaginaţiei* „transcendentale", o altă faţă a intelectului. În orice caz, în mod tradiţional, ele erau considerate *creaţii* ale intelectului sau ale raţiunii, în funcţie de modul în care erau interpretate aceste facultăţi ale gândirii. Ceea ce este surprinzător la Al. Surdu este că el le consideră creaţii şi instrumente ale speculaţiunii. Şi asta tocmai datorită specificului lor. Dacă se admite, în general, că noţiunile şi conceptele au o corespondenţă în domeniul empiric – de aceea modelarea unor astfel de noţiuni revine intelectului, care *înţelege* cu ajutorul lor, iar asigurarea unei coerenţe, a unei unităţi logice în sfera noţiunilor, aparţine raţiunii – categoriile nu au o atare corespondenţă, generalitatea lor depăşind orice fel de caracter empiric. Aceasta-l îndreptăţeşte pe autor să afirme că respectivele categorii „se referă la *totalităţi*. Totalităţile sunt altceva decât clasele, mulţimile sau grupurile de obiecte. Ele nu sunt perceptibile, deoarece nu cuprind numai obiecte existente aici şi acum, ci le presupun şi pe cele care au fost sau vor fi. Totalităţile presupun *procesualităţi* care *transcend* perceptibilul existenţial spre începuturi sau origini necunoscute ori spre finaluri imprevizibile."[4] Aşadar categoriile întemeiază şi orientează experienţa, orice fel de experienţă, nu pot proveni din ea, sunt, cum se spune, a priori. Întrucât se referă la asemenea totalităţi şi procesualităţi, categoriile nu pot reveni nici intelectului şi nici raţiunii, ci doar celei de-a treia facultăţi, speculaţiunii.

Termenul de speculaţie are în sens kantian, o conotaţie negativă, iar în sens hegelian, una pozitivă, ea fiind legată de raţiune, care devine astfel o „raţiune speculativă", al cărei interes este să depăşească permanent experienţa şi să producă din sine însăşi cunoştinţe despre un spaţiu transcendent acesteia, despre transcendenţă. Kant respinge pretenţiile de cunoaştere ale raţiunii speculative, în schimb Hegel le socoteşte cu totul legitime, făcând din această raţiune organul

[3] Al. Surdu, *Gândirea speculativă – coordonate istorico-sistematice*, Bucureşti, Paideia, 2001, p. 317.
[4] Op. Cit., p. 52.

filosofic prin excelenţă. Cu toate că şi Al. Surdu consideră că speculaţia depăşeşte experienţa, având drept obiect transcendenţa, trăsătura fundamentală a acestei a treia facultăţi nu este explicată pornind de la experienţă, ca depăşire a acesteia (chiar dacă, inevitabil explicaţia acestei facultăţi presupune şi acest aspect), ci este considerată a fi „oglindirea" (*speculatio*)[5], „care înseamnă şi contemplare, observare, iscodire, cercetare"[6], iar „*theoria* este corespodentul grecesc pentru *speculatio*, *teoreo* însemnând, ca şi *speculator*, a investiga, a pândi şi chiar a spiona ceea ce nu este observabil ca atare, deci perceptibil şi contemplabil pentru oricine."[7] Speculaţia filosofică nu are deci, la Al. Surdu, conotaţia negativă a unui joc arbitrar al minţii (ca la Kant) şi nici conotaţia unei activităţi gigantesti, de ridicare a conştiinţei individuale la nivelul cunoaşterii absolute, precum la Hegel, ci se întemeiază în facultatea originară a gândirii care este speculaţiunea, al cărei rost este acela de a *constitui prin ea însăşi totalităţi* pe care le gândeşte cu ajutorul categoriilor.

Prin caracterul ei cu totul originar şi nederivat, ca şi prin conţinuturile pe care le *pune* (manifestând astfel o reală autonomie în raport cu experienţa, fără a deveni însă absolut *spontană*, ca şi la Kant) speculaţiunea se apropie de facultatea kantiană a imaginaţiei transcendentale. Există însă şi diferenţe notabile, mai cu seamă independenţa faţă de intelect. Dar şi altele, pe care le vom semnala mai departe.

Ca facultate originară, speculaţiunea se află înaintea a „ceva", care în raport cu toate determinările operate de intelect – determinări ce conduc la constituirea experienţei şi la organizarea necontradictorie a ei – este „transcendent", speculaţiunea fiind astfel primul mediu prin care acest „ceva" intră în conştiinţa umană. Tocmai de aceea obiectul ei predilect este „transcendenţa": „Căci ceea ce transcende existenţa nu mai este obiectul unei experienţe posibile. Dar acolo unde nu reuşeşte Raţiunea, în domeniul Transcendenţei, reuşeşte *Speculaţiunea*, căci acesta este tărâmul ei prin excelenţă"[8]. Natura *receptivă* a gândirii este astfel foarte just reliefată de Al. Surdu prin interpretarea acestui strat fundamental al gândirii ca „oglindire", ca *speculatio*: speculaţiunea „oglindeşte" transcendenţa. Desigur, orice cititor avizat va înţelege că termenul de „oglindire" nu conţine nici o urmă de teorie a reflectării mecanice nemijlocite a realului în conştiinţă, ci este doar o formulare metaforică, ajutătoare, a unui fapt originar despre care, tocmai datorită caracterului său originar, nu se poate vorbi utilizând limbajul comun (ca o picanterie etimologică, am putea aminti faptul că în germană termenul pentru raţiune, *Vernunft*, provine de la verbul *vernehmen* care înseamnă „a auzi"[9], iar Heidegger vorbeşte despre o chemare a gândirii atunci când, întrebându-se *Was heißt Denken*,

[5] Op. Cit., p. 96.
[6] Idem.
[7] Op. Cit. p. 53.
[8] Op. Cit., p. 52.
[9] L. Klages, *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1936, p. 142.

interpretează verbul *heißen* în sensul de „a chema" imperativ, lăsându-ne să înţelegem că există o chemare imperativă a gândirii din partea Fiinţei). Acest caracter metaforic al „oglindirii" devine evident atunci când sunt discutate „cunoştinţele" pe care le produce speculaţiunea: ele toate au un caracter contradictoriu. Ceea ce era privit de către Kant drept o carenţă a gândirii, respectiv faptul că ea ajunge la afirmaţii contradictorii în raport cu transcendenţa, devine astfel pentru Al. Surdu maniera *sui generis* de sesizare şi de înţelegere a acesteia.

Avem astfel câteva aspecte fundamentale pentru a circumscrie concepţia autorului nostru: a) gândirea are, alături de intelect şi raţiune, o a treia facultate, speculaţiunea; b) acesteia din urmă îi sunt proprii categoriile, ca genuri supreme care se referă la totalităţi şi procesualităţi ce transcend experienţa, „perceptibilul existenţial"; c) obiectul predilect al speculaţiunii este transcendenţa; d) „oglindirea" transcendenţei în gândire are loc prin categoria de Transcendenţă (în general, autorul notează categoriile cu majuscule), care, în calitate de categorie fundamentală, nu poate fi gândită decât în mod contradictoriu.

Transcendenţa are, într-adevăr, o anumită notă de nemijlocire, putându-se astfel vorbi oarecum despre „oglindire". Oarecum, pentru că niciodată nu se va putea verifica existenţa acestei „oglindiri", întrucât ea ar presupune o situare a celui care verifică în afara raportului transcendenţă-gândire, raport determinat aici ca oglindire-*speculare*. Dacă pentru Kant categoriile puteau fi explicate sub aspectul originii lor ca sinteză a diversului a priori al timpului, este clar că Transcendenţa, în calitate de categorie, nu va putea fi înţeleasă niciodată ca o sinteză. Pentru aceasta lipseşte elementul de continuitate pe care să se bazeze sinteza, adăugarea aceluiaşi la acelaşi, aşa cum erau momentele timpului la Kant. Însă determinarea transcendenţei *ca* Transcendenţă presupune o anumită imersiune a omului în acest domeniu ce depăşeşte experienţa comună şi posibilitatea sesizării naturii cu totul aparte a ceea ce este astfel sesizat. Rudolf Otto, şi el profund marcat de filosofia kantiană, vorbea despre categoria numinosului, a sacrului care este *tremendum et fascinans* – accentuând astfel trăirile contradictorii ce stau la baza religiei. În filosofie nu putem vorbi despre o „experienţă" a transcendenţei, în schimb putem admite că transcendenţa reprezintă un reper, un obiect al gândirii, care are un conţinut în el însuşi şi nu este numai o simplă *negare* a determinaţiilor existenţei empirice. (De fapt, tocmai aici rezidă, credem noi, perspectiva adecvată a autorului atunci când vorbeşte despre „oglindire" în cazul facultăţii gândirii care se raportează la transcendenţă: pentru că avem de-a face cu punerea *pozitivă* a ceva şi nu numai cu o simplă negare a unui complex empiric, în sensul că transcendenţa s-ar obţine printr-un simplu „nu" în raport cu experienţa, astfel actul de negare al gândirii neînsemnând o depăşire reală a experienţei. Dimpotrivă, prin acceptarea unei „oglindiri" se subliniază că gândirea sesizează existenţa efectivă a *ceva*, pe care însă nu-l poate determina, întrucât mijloacele sale de determinare aparţin totuşi intelectului, respectiv acelei părţi a gândirii îndreptată spre lumea empirică.)

Simpla negare cauzală a existenţei nu poate produce transcendenţa, ci ajunge, aşa cum a arătat-o Kant, doar la Idei ce au un caracter regulativ, la reprezentări care cel mult unifică experienţa, fără să o transceandă în mod autentic.

Desigur, se poate deschide aici o discuție cu privire la ce anume înseamnă „obiect" al gândirii în general. Oricum ar fi purtată însă discuția, caracterul de „dat" al obiectului (germ. *Es gibt*) este nota lui fundamentală: obiectele gândirii sunt întotdeauna „date", chiar şi atunci când sunt construite (pentru că pornesc de la elemente date în prealabil, pe care gândirea le găseşte cumva gata-făcute înaintea ei). Prin imaginație nu se poate obține un domeniu obiectual nou, ci numai prelucrarea celui existent. Or, transcendența, în sensul lui Al. Surdu, şi al misticilor bunăoară, este un domeniu real, radical nou, altceva decât domeniul empiric, un domeniu *dat*, iar nu inventat..

În măsura în care „ceva"-ul nedeterminat al gândirii este fixat de speculațiune în mod categorial ca Transcendență, acest ceva este şi apropriat întrucâtva. Ca realitate ultimă a gândirii, era firesc ca Transcendența să constituie primul obiect de cercetare al unei concepții filosofice ce are pretenția de a fi sistematică. Însă totalitatea pe care o reprezintă acest termen ultim al gândirii, deşi identificată categorial, rămâne una „problematică", pentru că tot ceea ce încearcă să o determine mai în amănunt are o sferă de cuprindere mult mai restrânsă, provenind din domeniul empiric, unde noțiunile noastre sunt constituite în raport cu lucrurile care „ne stau la îndemână". Astfel că transcendența, deşi sesizată şi numită (Surdu vorbeşte în acest sens de o revelație, în continuitate cu concepția unor mari gânditori germani, precum Schelling, Hegel sau, mai nou, Max Scheler), rămâne „de neînțeles".

După circumscrierea teoretică a categoriei de Transcendență, în lucrarea lui Al. Surdu urmează o detaliere şi aplicare a acestei idei în raport cu diferite concepții filosofice care încearcă în mod conştient să cuprindă realitatea transcendentă: aşa de pildă *docta ignoranță* a lui Nicolaus Cusanus, cel care prin teoria oximoronică a coincidenței contrariilor încearcă să gândească divinitatea tocmai cu instrumentul contradicției. Dar aplicarea nu se opreşte doar la filosofie, ci ia în discuție şi fizica teoretică a ultimului secol, care s-a văzut confruntată cu aspecte ce frizează transcendența (principiul complementarității al lui Niels Bohr sau relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg), psihologia sinergetică, parapsihologia (domeniu în care subiectul uman se confruntă cu situații ce contrazic structurile existenței) ori istoria religiei.

Se poate spune că această carte vine în întâmpinarea iubitorului de filosofie prin aceea că redă încrederea, atât de greu încercată de ultimele secole, în capacitatea gândirii de a ieşi din sfera imediatului şi de a avea un acces legitim la „zona crepusculară" a existenței. Ideea facultății categoriale a speculațiunii îşi dovedeşte astfel aptitudinea sintetică, ceea ce înseamnă că ea va putea fi utilizată în continuare în scopul unor sistematizări viitoare.

NOTE DE LECTURĂ

Mihai D. Vasile, *Neoplatonismul creştin*, Bucureşti, Editura Academiei, 2008, 484 p.

Cartea dlui Mihai D. Vasile, *Neoplatonismul creştin*, trezeşte interesul de la început, atât prin titlu, prin stilul elaborat al expunerii ideilor, cât şi prin structura internă a lucrării, dar are, de asemenea, şi marele merit de a legitima într-un mod original, particular şi logic riguros existența filosofiei creştine ca subdomeniu al filosofiei religiei, în sistemul disciplinelor academice. În al doilea rând, atenția este captată de formularea unui obiectiv ambițios de îndeplinit, cel puțin prin amplitudinea disciplinelor filosofice selectate de autor să conlucreze la întemeierea filosofiei creştine. Justificarea demersului analitic propus de autor se susține deoarece se referă la ontologia umanului în ipostaza sa filosofico-teologică, în modul de a fi specific al omului, şi presupune ca ipoteză de lucru unitatea spiritului uman – după cum subliniază autorul – care se ia pe sine ca obiect de studiu şi, de aceea, întreprinderea autorului are în mod necesar un caracter vădit interdisciplinar, pentru a pune în evidență unitatea ontologică a umanului. În sfârşit, al treilea avertisment pentru cititorul dedicat, este întâlnit în *Introducere*, atunci când autorul consideră că demersul său nu-şi epuizează obiectul în tentativa de a dovedi nu numai unitatea lui *homo religiosus*, ci şi a mesajului creştin în întregime.

În mod riguros, autorul procedează la distincția disciplinelor filosofice şi teologice angajate în definiția şi analiza conceptelor concurente, propunând un punct de vedere original atunci când discută despre fundamentele platonismului şi controversele teologico-filosofice care l-au integrat în structurile dogmatice ale teologiei creştine. Astfel, este subliniat faptul că, în tradiție mozaică, omul şi-a exercitat greşit perfecțiunea alegând un mod demonic de a fi asemenea divinității (*homoousios to theo*) – atunci când a mâncat din fructele pomului cunoaşterii - în timp ce, în tradiție platonică, modul perfect de a fi asemenea divinității este cunoaşterea binelui şi a răului. De aceea, analiza întreprinsă de autor asupra modului în care a fost preluată doctrina platonică despre Demiurg de către neoplatonismul creştin din Alexandria (p. 237-254) este esențială pentru înțelegerea conceptuală a viziunii originale asupra conexiunii dintre platonism şi creştinism, propusă de cartea dlui Mihai D. Vasile.

În rezumat, lucrarea argumentează cu eleganță şi rigoare că Platon este acela care demonstrează că diferența dintre creația Demiurgului şi creația umană constă în aceea că, în timp ce Demiurgul posedă *techne* – ca ştiință a modurilor de a crea – dar şi ştiința scopurilor creației, omul este un simplu meşteşugar mimetic al creației divine, şi numai arareori este în posesia unei umbre a teleologiei. Autorul afirmă

expres: „*În timp ce Demiurgul (Dumnezeu) cuprinde, într-o singură vedere perfectă, binele şi sistemul formelor, creând printr-un act unic şi total ansamblul universului vizibil, fiinţa umană este constrânsă la viziuni imperfecte reluate mereu de la capăt, la descinderi parţiale mereu repetate*" (p. 245).

Ca aplicaţie a teoriei platoniciene despre Demiurg, se luminează raportul dintre mozaism şi creştinism. Astfel, în timp ce *Vechiul Testament* este o revelaţie făcută omului de către Dumnezeu cu privire la creaţie, dar fără enunţarea scopurilor – şi de aceea ea a rămas incompletă şi neînţeleasă – revelaţia creştină este desăvârşită fiindcă este însoţită de o teorie a scopurilor creaţiei divine, anume mântuirea omului. Misiunea neoplatonismului creştin profesat în Şcoala din Alexandria a fost – ceea ce devine evident şi simplu de înţeles, în opinia autorului – de a utiliza doctrina platoniciană a teoriei scopurilor creaţiei divine pentru a pune în relief continuitatea dintre *Vechiul* şi *Noul Testament*, astfel încât desăvârşirea revelaţiei creştine să nu poată fi contestată. Pentru a-şi susţine pledoaria, dl. Mihai D. Vasile a construit o structură argumentativă riguros logică, în care se remarcă triada capitolelor – aproape hegelian gândite – despre paradigmele platonice: 1. respinse; 2. preluate; 3. dezvoltate.

Printre întrebările care se pun despre o religie sau alta este şi aceea privitoare la domeniul şi finalitatea acesteia, cât îşi îndreaptă atenţia în special către lumea de dincolo şi cât atribuie celei de aici valoarea unui teren de pregătire pentru viaţa viitoare; dacă existenţa este considerată ca având o reală importanţă prin ea însăşi şi prin interesul pe care oamenii îl manifestă. Toate marile religii actuale cultivă năzuinţa spre o cât mai înaltă treaptă de desăvârşire sufletească. De aceea, idealul sfinţeniei apare ca una dintre cele mai frumoase podoabe ale fiinţei umane, dar el diferă şi a fost diferit de la om la om, cât şi de la religie la religie, datorită învăţăturilor specifice fiecăreia. Fondul doctrinar al oricărei religii are întotdeauna o influenţă covârşitoare în ceea ce priveşte înţelegerea şi dezvoltarea concepţiei despre lumea în timp şi mântuirea omului. În acest sens, autorul îşi propune să analizeze cele mai reprezentative structuri mitice, religioase şi filosofice care marchează matricea filosofică a Greciei antice în sistemul lui Platon, sintetizate la modul exemplar ca paradigmă absolută a teologiei în profilul spiritual al unei epoci, ca stil de gândire al marilor idei ale vremii, care devin astfel accesibile oricărei cercetări, prin adâncile reverberaţii asupra sistemelor ulterioare de instituiri doctrinare în tradiţia simbolică a Logosului creştin.

În consecinţă, primele trei capitole ale cărţii dlui Mihai D. Vasile procedează la distincţia conceptelor angajate şi ierarhizate într-o suprastructură capabilă să dea seamă de organizarea mentală, mitică, simbolică, liturgică şi doctrinară a unei lumi – Grecia veche – la un moment dat: opera paradigmatică a lui Platon. Primul capitol, *Teologia ca paradigmă*, este de o importanţă esenţială pentru înţelegerea demersului autorului, deoarece aici este (re)construită o carcasă categorială şi explicativă a raportului discursul platonic şi post-platonic despre Dumnezeu şi om – în mod excepţional aristotelic, sub aspectul analizei logice – cu celelalte forme instituţionalizate ale mentalului uman religios, faţă de care celelalte relaţii ale teologiei – în sens platonician – cu dogmatica creştină, în principal, dar şi în subsidiar relaţiile: *onoma* şi *logos* – luminate în capitolul al II-lea, *Sinteze*

paradigmatice post-platonice în alexandria primelor veacuri creştine – ousia şi *hypostasis*, *chokhma* şi *philosophia* etc. – sunt pertinente studii de caz. Se cuvine remarcată aici contribuţia autorului la evidenţierea paralelismului dintre formularea aristotelică a raportului dintre intelectul divin activ şi pasiv şi dogma creştină a fiinţei teandrice a lui Iisus Hristos.

Observaţia este confirmată de faptul că lucrarea în ansamblul ei se prezintă ca o tentativă seducătoare de a pune în evidenţă modul filosofic în care Platon preia şi transfigurează elementele arhaice – magice, mitice, poetice, filosofice şi religioase – din universul spiritual elen primordial. S-a subliniat în numeroase rânduri şi s-a argumentat în şi mai numeroase maniere locul singular ocupat de Platon în filosofia universală. Lucrarea dlui Mihai D. Vasile are în acest sens o ipoteză originală de lucru, şi anume viziunea despre Platon ca resemnificare magistrală, în neoplatonismul creştin alexandrin, a unei întregi tradiţii spiritual-filosofice, nu numai helenice, ci mai degrabă mediteraneene, în care un rol important este ocupat de complexul filosofico-religios ebraic. Din acest punct de vedere, capitolul al III-lea al cărţii, anume *Paradigme platonice ale stării de-a-fi-în-lume a omului*, este o fabuloasă reconstrucţie comparativă, la Platon şi în filosofia creştină neoplatonică a Şcolii din Alexandria, a marilor şi eternelor nelinişti metafizice ale fiinţei umane, referitoare la condiţia umană cariată de timp, imortalitatea sufletului, liberul arbitru şi virtuţile salvatoare sau punitive ale faptei umane, lumea de dincolo ca popas sau ca damnare eternă, îngerul şi demonul ca paznici ai tristeţii umane, comuniunea cu Dumnezeu etc. Domnul Mihai D. Vasile îşi argumentează cu eleganţă ipoteza resemnificării prin studiul de caz al modului în care Platon a „formatat" limbajul filosofic utilizând miteme, mituri, metafore, analogii, imagini „pentru a descrie şi raporta logosul ca discurs la alte concepte cu care acesta interacţionează". Cu această ocazie este de remarcat perseverenţa cu care autorul îşi precizează instrumentele de lucru deoarece rafinarea lor este considerată de acesta o datorie propedeutică faţă de demersul analitic, astfel că domnia sa conturează ca argument, „existenţa unui imaginar al *logosului*" din care extrage, pe parcursul lucrării, exemple fericite, însă nu epuizate. Stringenţele metodologice impun anumite limite puterii infinite de manifestare a *logosului*, astfel că circumscrierile necesare sunt soluţionate de autor prin introducerea de cupluri conceptuale, ca de exemplu *mythos-logos*, *logos-discurs*, *anamneză* cu referinţă precisă numai la faptul memorabil, *comunicare-receptare* etc.

Ceea ce surprinde în mod deosebit, ca eleganţă stilistică rezultată din plăcerea textului elaborat, sunt alegerile de titluri semnificative pentru capitole, sub-capitole, secţiuni şi paragrafe. Cel puţin cele şase capitole ale lucrării au fiecare câte un titlu ce aminteşte o mare manieră filosofică. De exemplu, secţiunea 2.4., *Paradigma creştină a înţelepciunii ca singura înţelepciune*, din capitolul al II-lea, este o parafrază la proclamaţia lutherană şi neoprotestantă *Sola Scriptura*, *Sola gratia*, *Sola fides*; capitolul al III-lea este nu numai o anamneză, ci şi o continuare sobră a celebrului stil heideggerian din *Sein und Zeit*, unde omul este definit prin *starea de-a-fi-în-lume*; sub-capitolul 3., *Respingerile patristice*, din

capitolul al IV-lea, este o reformulare contextualizată a celebrei cărți *Respingerile sofistice* aparținând *Organon*-ului aristotelic etc. Cert este că dl. Mihai D. Vasile utilizează cu ușurință metode „grele“ ale exegezei platoniciene, ca de exemplu, metoda istoristă, filologică, comparativă, alegorică, fenomenologică şi filosofică în tratarea unor teme fundamentale din opera lui Platon, ca şi din neoplatonismul creştin al Şcolii din Alexandria, ca de exemplu: presupoziții ale raportului *mythos-logos* la Platon, *binele* ca *eidos*; *iubirea* şi *frumosul* ca paradigme ale Binelui; *bunătatea divină* şi problema *răului*; *menirea omului* ca transfigurare în Hristos; opera normativă a Sfântului Atanasie cel Mare; *Dumnezeul* lui Platon; *Dumnezeu* şi *dumnezeire* în concepția lui Origen etc.

Autorul a obținut rezultate notabile ca urmare a cercetărilor circumscrise temei cărții, referitoare la faptul că „jocul metaforic“ al *Dialogurilor* platonice oferă o formă fastuoasă mitului ca „viața de zi cu zi în Alexandria neoplatonică”, prin asumarea unei paradigme implicate, anume asocierea „*logos-zoon*“, *Cuvânt-viață* ; evidențierea „scriiturii bune“ a lui Platon în neoplatonismul creştin, organizată în ierarhii de metafore ca: *germinația*, *physis*, *fecunditatea*, cuplul *paideia-spoude*, *literă-spirit*; saltul scriiturii în filosofie prin transcrierea discursurilor despre suflet ce poartă asupra realităților drepte, frumoase şi bune ca scriere a vorbirii cotidiene în Grecia lui Platon şi în Alexandria lui Origen; „caracterul patriarhal, regal şi sacerdotal“ al „instaurării adevărului“ la Platon, din care rezultă certa ambiguitate a poziției lui Platon față de „cauza rătăcitoare”, ca şi a lui Origen față de ceata îngerilor căzuți în doctrina apocatastazei etc., toate dovedind certe afinități şi afecțiuni elective ale autorului pentru stilul frumos filosofic, pentru exprimarea aleasă şi profundă prin nespusul din doctrina creştină.

Filosoful contemporan se vede pus – ca şi dl. Mihai D. Vasile – în situația bibliotecarului lui Nietzsche, redus la singura capacitate de a comenta. Dar, după cum argumenta Mircea Eliade, *filosofia* are o funcție creatoare, fiindcă activitatea de comparație şi interpretare a textelor sacre înseamnă descifrarea semnificației a ceea ce se numeşte *fenomen religios* în care se reflectă toate situațiile existențiale, toate crizele, toate speranțele şi toate deznădejdile omenirii. Este vorba de o *filosofie totală*, capabilă să descifreze şi să explice întâlnirile omului creştin cu sacrul. O adevărată filosofie schimbă omul, deoarece este mai mult decât o apariție, este şi o tehnică în stare să modifice calitatea existenței, atunci când, cu bună intenție, se apleacă asupra fenomenului religios. Dl. Mihai D. Vasile pledează că, atunci, filosofia se schimbă pe sine însăşi transformându-se în filosofie religioasă. Astfel, din punct de vedere filosofic, în revelația naturală, natura de la scara atomului şi până la nesfârşitul cosmos, poartă amprenta unui Creator personal. Structura, ordinea, perfecțiunea şi frumusețea naturii vorbesc despre existența Ființei Supreme. Ipoteza Arhitectului divin – care este deja *theologia naturalis*, după cum probează Immanuel Kant în *Critica rațiunii pure* – conduce la acceptarea unui Creator personal, după cum Platon a teoretizat, primul, în istoria sistematică a gândului omenesc, dar şi Psalmistul (vezi *Psalmul* 19) şi Apostolul (*Epistola către Romani* 1: 18–20). La fel, conştiința omului - chiar rezumată la capacitatea de a

distinge între valorile morale - constituie un alt argument pentru existența unui creator al ei ca Personalitate Supremă.

Ca moştenire a esenței iudaismului şi elenismului, neoplatonismul creştin preia categoria de „iubire" (*agape*) ca „virtute" supremă a moralei sale pragmatice orientate spre mântuirea omului. Astfel, noțiunea de „virtute" (*arete*) primeşte un înțeles deplin şi totodată moral prin excelență, desemnând forța de a rezista în fața răului şi de a practica binele, după cum argumentează dl. Mihai D. Vasile. Autorul găseşte că, în scrierile neoplatonice creştine, de exemplu, virtutea creştină manifestă o trăsătură constantă, şi anume, împlinirea cuvintelor profetice rostite de Platon: „Prin urmare, nu trebuie să răspunzi la o nedreptate cu alta, nici la rău cu rău, orice ți-ar face cineva,..., nici să răspunzi printr-o nedreptate celui care te-a nedreptățit sau să faci rău din răzbunare celui ce ți-a făcut rău" (*Criton* 49 c–d).

Pentru a ajunge, însă, la înțelegerea unei astfel de virtuți şi desăvârşiri, a fost nevoie de treapta, pe care dl. Mihai D. Vasile o identifică, o descrie şi o conectează la doctrina creştină, şi anume, de moştenirea filosofică şi teologică a lui Platon, păstrată, comentată, interpretată, dezvoltată timp de o jumătate de mileniu, care şi-a găsit una dintre formele sale perfecte în neoplatonismul creştin al Şcolii din Alexandria.

Cartea dlui Mihai D. Vasile are meritul incontestabil de a schița cu mijloace filosofice tabloul religios al lumii antice greco-romane, cu o mențiune specială față de criza religioasă a culturii iudaice, apărută ca o consecință a exacerbării formalismului ceremonial, în raport cu deschiderea elenistică a omului ca cetățean al lumii. Autorul pune în evidență o stare de fapt atât de comună încât trece neobservată, deşi este de o importanță vitală pentru spiritul omenesc, anume nevoia de religie, vizibilă nu numai în apariția spontană a numeroase denominațiuni, secte, mişcări religioase, dar şi în comunitățile iudaice ale exegeților de texte sacre - asemenea celebrelor şcoli ale lui Şamai şi Hillel - unde limbajul „începutului" universului actual, al cosmologiei şi al posibilului sfârşit, are uimitoare contiguități cu limbajul religios al genezei şi al apocalipsei.

Este remarcabilă concizia şi savoarea expunerii concretizate în propoziții apoftegmatice şi sentințe intrinseci naturii umane, pe care autorul le risipeşte cu nonşalanță pe parcursul întregii lucrări, dovedind că meditează şi scrie cu aceeaşi surprinzătoare originalitate, plăcere şi uşurință. Cartea dlui Mihai D. Vasile, *Neoplatonismul creştin*, Bucureşti, Editura Academiei, 2008, 484 p., se întemeiază pe o fundamentală documentație bibliografică, selectivă în ceea ce priveşte izvoarele şi comentatorii de primă mărime, savanți străini şi români. Întregul demers exprimă nevoia de a pune în ordine, şi nu rareori în ordine filosofică, un material documentar foarte bogat şi foarte divers, de la mit, la religie, la fapt istoric, literar, moralizator sau mitic. Ordonarea rezultată în carte ilustrează spiritul pragmatic al practicantului scrisului cu aspirație filosofico-teologicătotuşi intelectului, respectiv acelei părți a gândirii îndreptată spre lumea empirică.)

Simpla negare cauzală a existenței nu poate produce transcendența, ci ajunge, aşa cum a arătat-o Kant, doar la Idei ce au un caracter regulativ, la

reprezentări care cel mult unifică experiența, fără să o transceandă în mod autentic. Desigur, se poate deschide aici o discuție cu privire la ce anume înseamnă „obiect" al gândirii în general. Oricum ar fi purtată însă discuția, caracterul de „dat" al obiectului (germ. *Es gibt*) este nota lui fundamentală: obiectele gândirii sunt întotdeauna „date", chiar şi atunci când sunt construite (pentru că pornesc de la elemente date în prealabil, pe care gândirea le găseşte cumva gata-făcute înaintea ei). Prin imaginație nu se poate obține un domeniu obiectual nou, ci numai prelucrarea celui existent. Or, transcendența, în sensul lui Al. Surdu, şi al misticilor bunăoară, este un domeniu real, radical nou, altceva decât domeniul empiric, un domeniu *dat*, iar nu inventat..

În măsura în care „ceva"-ul nedeterminat al gândirii este fixat de speculațiune în mod categorial ca Transcendență, acest ceva este şi apropriat întrucâtva. Ca realitate ultimă a gândirii, era firesc ca Transcendența să constituie primul obiect de cercetare al unei concepții filosofice ce are pretenția de a fi sistematică. Însă totalitatea pe care o reprezintă acest termen ultim al gândirii, deşi identificată categorial, rămâne una „problematică", pentru că tot ceea ce încearcă să o determine mai în amănunt are o sferă de cuprindere mult mai restrânsă, provenind din domeniul empiric, unde noțiunile noastre sunt constituite în raport cu lucrurile care „ne stau la îndemână". Astfel că transcendența, deşi sesizată şi numită (Surdu vorbeşte în acest sens de o revelație, în continuitate cu concepția unor mari gânditori germani, precum Schelling, Hegel sau, mai nou, Max Scheler), rămâne „de neînțeles".

După circumscrierea teoretică a categoriei de Transcendență, în lucrarea lui Al. Surdu urmează o detaliere şi aplicare a acestei idei în raport cu diferite concepții filosofice care încearcă în mod conştient să cuprindă realitatea transcendentă: aşa de pildă *docta ignoranță* a lui Nicolaus Cusanus, cel care prin teoria oximoronică a coincidenței contrariilor încearcă să gândească divinitatea tocmai cu instrumentul contradicției. Dar aplicarea nu se opreşte doar la filosofie, ci ia în discuție şi fizica teoretică a ultimului secol, care s-a văzut confruntată cu aspecte ce frizează transcendența (principiul complementarității al lui Niels Bohr sau relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg), psihologia sinergetică, parapsihologia (domeniu în care subiectul uman se confruntă cu situații ce contrazic structurile existenței) ori istoria religiei.

Se poate spune că această carte vine în întâmpinarea iubitorului de filosofie prin aceea că redă încrederea, atât de greu încercată de ultimele secole, în capacitatea gândirii de a ieşi din sfera imediatului şi de a avea un acces legitim la „zona crepusculară" a existenței. Ideea facultății categoriale a speculațiunii îşi dovedeşte astfel aptitudinea sintetică, ceea ce înseamnă că ea va putea fi utilizată în continuare în scopul unor sistematizări viitoare.

Alexandru Surdu

Alexandru Boboc, *Cultură modernă şi „tradiţie culturală”*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008.

Alexandru Boboc este unul dintre cei mai cunoscuţi istorici ai filosofiei moderne şi contemporane din România. Activitatea sa editorială şi profesorală cuprinde mai bine de patru decenii. Dintre lucrările sale pot fi amintite *Kant şi neokantianismul* (1968); *Filosofia contemporană* (1995); *Limbaj şi ontologie* (1997); *Cunoaştere şi comprehensiune* (2001), *Formă şi valoare* (2005). Aceste lucrări ca şi celelalte, nemenţionate aici datorită numărului lor mare, intenţionează să fie o participare la dialogul contemporan în filosofie si, totodată, la reconstrucţia modernă a domeniilor creaţiei teoretico-filosofice. Comparatismul filosofic şi cultural reprezintă o dimensiune esenţială a activităţii sale.

Cartea lui Alexandru Boboc *Cultură modernă şi ‚tradiţie culturală’* încearcă să stabilească semnificaţiile originare ale celor două sintagme atât de utilizate astăzi. Din acest punct de vedere, întreprinderea lui Alexandru Boboc se vrea una hermeneutică, în sensul în care interpretarea are, în general, rostul de a scoate la lumină semnificaţiile originare ale termenilor. Am putea spune că intenţia autorului este aceea de a desfăşura un fel de „fenomenologie a culturii” în sensul hegelian al termenului de „fenomenologie”. Boboc încearcă să pună în lumină determinaţiile culturii, determinaţii care, aidoma metodei hegeliene, se dezvoltă unele din altele. Se observă prezenţa masivă a bibliografiei germane (care nu anulează însă recunoaşterea şi aducerea în discuţie, la momentul oportun, şi a unor contribuţii semnificative provenite din alte orizonturi geografice), ca de altfel şi a tematicii specifice filosofiei germane, fapt care reflectă afinitatea autorului cu spaţiul german de cultură. Lucrarea reprezintă de aceea nu doar o cercetare a caracteristicilor majore ale culturii, dar şi un prilej pentru autor de a-şi reafirma opţiunile valorice legate de ceea ce s-a numit cândva „temeinicie (sistematicitate, *Gründlichkeit*) germană”. Se poate remarca faptul că autorul procedează ca şi Ernst Cassirer, care permanent îşi prezintă propriile idei, după o lungă incursiune în concepţiile altor gânditori legate de problema aflată în discuţie. O aceeaşi manieră foloseşte şi Boboc, lucru care, aidoma lui Cassirer, reliefează nu doar erudiţia sa, cât mai ales recunoştinţa pentru cei care în trecut au contribuit într-un fel sau altul la înţelegerea a acelei probleme.

În acest context, primul text al volumului în discuţie este unul dedicat chiar *diferenţei*, şi anume „diferenţei ontologice”, diferenţei dintre Fiinţă şi fiinţare (*Sein und Seiendes*). Sunt aduşi în discuţie Martin Heidegger, Hegel şi N. Hartmann, relevându-se modul în care fiecare gânditor nuanţează această diferenţă. Autorul vrea să sublinieze că această diferenţă nu trebuie înţeleasă în sensul unei tradiţii metafizice dogmatice, a unei diferenţe care aşează mai degrabă Fiinţa de o parte iar fiindul de altă parte, ci subliniază că Fiinţa trebuie gândită în chiar faptul fiindului, că fiindul trebuie gândit pornind de la modul în care el pune în lumină prin el însuşi fiinţa, ca fapt de a fi. Tocmai de aceea este adus în discuţie ulterior Jean Beaufret,

cu sublinierile sale privind faptul că participiul era gândit de către grecii din antichitate atât ca un nume (substantiv), cât şi ca un verb. Prin această dualitate, gândirea putea pe atunci să surprindă într-o unitate ceea ce apoi a alunecat într-o diferență. În contextul acestei discuții, interesul fundamental rămâne, subliniază Alexandru Boboc, acela al raportării gândirii umane la Ființă, tocmai pentru că accesul la această Ființă ne este dat doar prin intermediul ființărilor pe care le întâlnim în jurul nostru, şi în raport cu care gândirea noastră se construieşte. „Oricum, spune A. Boboc, întrebările ‚Was ist es, das uns ins Denken ruft? (Heidegger) şi ‚Ce <spun> lucrurile despre ființă?' (Noica) anunță ‚locul' ontologic, orizontul unei ontologii, e adevărat, *mutatis mutandis*, dar tot printr-o funcționalizare, a *diferenței* în dialogul cu tradiția şi în reconstrucția ontologiei, tema rămânând: Gândirea şi Ființa." Autorul subliniază că diferența ontologică trebuie să depăşească identitatea care pare să se instituie în momentul în care orice ființare este gândită din perspectiva Ființei, şi că în această încercare de depăşire, gândirea modernă a descoperit că această diferență nu aparține doar realului, ci este potențată chiar de gândire. „Cele anunțate ca proiecte ontologice (Heidegger, N. Hartmann, C. Noica ş. a) justifică în mare măsură ideea că sub semnul ‚diferenței' nu se poate merge ontologic (dar nu numai, ci şi gnoseologic, axiologic) decât în orizontul pluralului, al diversității perspectivelor constructive." În măsura în care avem de-a face cu o introducere, textul reprezintă aşadar programul întregii cărți: întreaga această discuție are rostul de a sublinia legitimitatea pluralității culturilor, ca perspective diferite asupra realului: aşa după cum fiecare ființare spune ceva semnificativ despre Ființa însăşi, tot astfel şi fiecare cultură reprezintă un proiect ontologic legitim, în măsura în care, aşa cum subliniază autorul, citând un mare nume al matematicii româneşti, Gr. Moisil, „libertatea axiomatică, reprezintă caracterul fundamental al gândirii umane" (p. 19).

În măsura în care a fost reliefată contribuția esențială a culturii la accesul omului la ființă, era firesc că cartea să continue cu unul dintre autorii care au determinat cel mai exhaustiv modul în care domeniile culturii umane se constituie pe baza unei funcții generativă. Acest mod de constituire asigura de altfel şi unitatea acestor domenii ale culturii. Este vorba despre Ernst Cassirer şi teoria sa privind *Filosofia formelor simbolice*. Autorul relevă faptul că pentru Cassirer, simbolul, în calitatea sa de semn, nu este doar un mijloc de reflectare a realului exterior, ci mai ales un mijloc de *concretizare* a spiritului uman, care în activitatea sa de cunoaştere se concretizează întotdeauna într-un asemenea sistem de semne, sistem care nu este independent de conținutul pe care-l transmite, ci este chiar o parte a acestuia. Tocmai de aceea, la Cassirer semnul şi simbolul sunt analizate nu atât pornind de la relația lor cu existența exterioară, ci în contextul modului în care ele se produc printr-o activitate unitară de semnificare şi funcționalizare a spiritului uman.

Aceeaşi perspectivă imanentă asupra creației culturale este reliefată de A. Boboc şi cu privire la concepția lui N. Hartman. Este adusă în discuție mai cu seamă concepția estetică a acestuia, arătându-se că imaginea artistică ne constrânge să ne oprim înaintea ei tocmai prin conținutul ei şi prin configurația acestui

conținut. „Derealizarea" proprie procedeului artistic, reprezintă pentru Hartmann modul în care creatorul se *îndepărtează* de realitate pentru a se putea exprima pe sine prin opera artistică. Realitatea reprezintă în acest context, nu atât un referent, cât mai degrabă un pretext. Perspectiva prezentă în această discuție despre cei doi filosofi îi permite lui A. Boboc să sublinieze că „Această trimitere la subiect a avut consecințe pozitive în înțelegerea şi construcția modernă a teoriilor ştiinței şi artei, a formelor culturii în genere." (p. 33)

Incursiunea în diferitele concepții filosofice are rostul de a reliefa caracteristicile activității creatoare de cultură, ca o activitate *de sine stătătoare în raport cu realitatea*. Am văzut cum simbolismul era una dintre aceste trăsături, care se continuă cu derealizarea, trecându-se în continuare la reliefarea rolului esențial al formei ca atare, atât în ansamblul vieții organice, dar mai ales al culturii. Activitatea creatoare nu este însă doar una de dezvoltare oarecum organică a unei forme. În această activitate un rol tot atât de esențial revine eliminării a tot ceea ce constituie un surplus irelevant. Eliminarea are rolul de a face cât mai compatibilă forma cu ideea care trebuie exprimată prin ea. Tocmai de aceea, între idee şi formă, subliniază A. Boboc, nu există o separație, ci o unitate, principiul formal îşi poate dobândi adevărata semnificație doar în raport cu principiul ideatic. „Forma, spune A. Boboc, (ca esențială, centru de unificare), vine contextual (limbaj, operă, acțiune, etc.) ca *Idee*." (p. 37)

Datorită unității dintre formă şi idee se poate face apoi o distincție între formă şi figură: forma este, am putea spune, rezultatul actului creator uman, întemeiat într-o idee, în timp ce figura, ca simplă reproducere a unei configurații exterioare, are mai degrabă un caracter mecanic. Cel mai bine este surprinsă distincția dintre formă şi figură în arta abstractă. În acest sens, se spune că „Sintagma *Idee und Gestalt* relevă cu precizie (şi nuanță) sensul ‚formei', ca formă a universalității, dincolo de formele determinate în artă, ştiință, cultură în genere." (p. 40)

Boboc vrea să arate care sunt caracteristicile actului de cultură în chiar mediul realizării acestuia, adică într-o perspectivă imanentă acestuia. Una dintre determinațiile ulterioare ale creației culturale este faptul orientării sale în raport cu valoarea, centrarea sa într-o valoare. De aceea, etapa ulterioară a analizei merge spre fenomenologia valorii, unde discuția îl are în centru pe Max Scheler. Acest lucru nu este întâmplător, pentru că fenomenologul german este primul care încearcă să ancoreze valoarea în sfera afectivității, fără a coborî discuția despre valori în spațiul psihologismului. El reuşeşte acest lucru prin aceea că descoperă o *ordo amoris*, o logică a emoțiilor care scoate afectivitatea din simpla abordare psihologică. Pe de altă parte, Scheler respinge şi normativismul care se separă de concretitudinea vieții umane. Logica emoțiilor, „la logique du coeur", cum se exprimă Scheler citându-l pe Pascal, este prezentă nu doar la nivelul individului, ci chiar la nivelul societății şi al istoriei. De aceea, subliniază Boboc în acest context, creația culturală, fiind orientată valoric, iar valoarea fiind la rândul ei întemeiată emoțional într-o logică de tip sui generis, această creație este orientată şi istoric

mereu, nu doar de idei proprii unei epoci, ci tot atât de mult de anumite configurații emoționale care sunt răspunzătoare de fapt de concretizarea respectivelor idei. Astfel, adaugă Boboc: „În esență, ‚emoționalul' (în fond sfera afectivă) constituie un domeniu autonom, cu forme şi legități proprii, dar funcționează în cadrul vieții sufleteşti ca atare şi în complexitatea modului de a fi al omului-individ *ca persoană într-o comunitate de persoane*." (subl. C. B.) (p. 51)

Problematica valorii îi permite lui Boboc, în continuitate cu intenția comparatistă a întreprinderii sale, să discute şi contribuția originală a filosofului român Petre Andrei la înțelegerea acestui subiect. Şi acesta, aidoma lui Scheler, reliefează existența unei *logici a valorii*, logică prin care problematica valorii depăşeşte psihologismul. Filosoful român subliniază că în centrul unei logici a valorii trebuie să stea ideea „considerării valorii ca un element logic al cunoştinței nostre." (p. 57). Ea este „un postulat logic, care are o manifestare şi o expresie psihologică" (p. 57). Importantă în cercetarea valorii este înțelegerea unei distincții între *cunoaşterea valorii* şi *recunoaşterea valorii* (respectiv aderarea practică la o valoare sau alta) (p. 60). Această a doua caracteristică este şi cea care leagă întreprinderea lui P. Andrei de efortul sociologic de înțelegere a valorilor, în acelaşi sens în care se întâmplă acest lucru la M. Scheler (sociologia cunoaşterii).

În continuare, analiza se îndreaptă dinspre reliefarea conținutului logic al actului cultural la faptul concret de cultură, la relația creațiilor culturale cu mediul din care fac parte, la relațiile cu epoca şi cu istoria. Această nouă dimensiune a analizei îi prilejuieşte lui A. Boboc discutarea concepției gânditorului român T. Vianu despre opera artistică, a unui gânditor care s-a vrut un filosof al culturii, mai mult decât un simplu critic. A. Boboc apreciază că „De fapt, în marea majoritate a studiilor lui Tudor Vianu acționează (chiar dacă nu în mod evident în toate cazurile) principiile comparativismului (şi cele ale istorismului: în sensul abordării genetice a fenomenelor de cultură), aplicate atât în studiul literaturilor, cât şi în cel al interacțiunii culturilor lumii." (p. 76). Boboc reliefează faptul că intenția fundamentală a gânditorului român era aceea ca într-o epocă de mari răsturnări sociale cum a fost cea de după primul război mondial să „asigure filosoficeşte tradiția de cultură a umanismului" (p. 79), cu alte cuvinte să găsească mijlocul de a restabili unitatea cu trecutul, o unitate care nu trebuie însă să ignore specificitatea noilor creații culturale. Această unitate rezidă în „concepția activistă a culturii", concepție care s-a impus în perioada modernă în Germania (mai ales prin Goethe) şi la care Tudor Vianu subscrie hotărât. Concepția activistă a culturii se reflectă chiar în modul în care Vianu înțelege specificul național al unui popor în general, în cazul de față al poporului român. Respingând prejudecata existenței unui specific anistoric, a unei substanțe care poate fi regăsită mereu în diferitele etape ale istoriei unui popor, Vianu subliniază că „Întrebarea ‚cine suntem, care este originalitatea noastră?' se limpezeşte pentru fiecare popor abia prin operele lui numeroase, într-o lungă epocă de creație culturală." (p. 87) Vedem astfel că discuția despre Tudor Vianu îi permite lui A. Boboc sublinierea unei noi dimensiuni a culturii: faptul că ea este rezultatul unei *activități*, că conținuturile culturale nu există în general, aidoma unei atmosfere care pluteşte în jurul unui

popor, ci întreaga fiinţă a acelui popor se constituie pe sine prin activitatea sa, activitate din care face parte şi cultura sa.

Gândirea modernă, care a abandonat substanţialismul antic şi modern, care nu mai gândeşte realitatea în maniera unei participări oarecum pasive la nişte substanţe ideale, la nişte esenţe atemporale, încearcă pe alte căi să înţeleagă ceea ce asigură totuşi unitatea unei culturi în general, în chiar actul constituirii sale. În acest sens, A. Boboc readuce în discuţie problema „stilului", ca profil necesar al oricărui act de cultură: „Aparent clasică, dezbaterea despre *stil* nu şi-a pierdut actualitatea. Ceea ce se impune înainte de orice este înţelegerea stilului ca mediu în care vine umanul ca uman (valoric) în modalităţi multiple, care sunt forme ale creaţiei culturale (limbaj, mit, artă, ştiinţă, filosofie ş.a.). De aceea, în fiecare dintre aceste forme se poate constata o diversitate de stiluri, cuprinse însă în unitatea posibilă numită ‚stil cultural' care nu anulează specificul (‚stilurile'), nici opoziţiile dintre stiluri active într-o epocă de cultură, ci le situează într-o interacţiune semnificativă pentru înţelegerea sensului culturii." (p. 95) Extrem de sugestiv formulează Boboc prezenţa unui determinism stilistic în interiorul culturii după cum urmează: „Epocile creaţiei umane (ale artelor, în speţă) nu se înşiruiesc precum o serie numerică, ci se înlănţuie în forma cerc-de cercuri, astfel încât ceea ce s-a instituit (valoric) nu rămâne ‚dincolo' în (epoca de geneză), ci este mereu prezent." (p. 101).

Prezenţa unui factor de unitate în diferitele acte culturale, îi permite în continure lui A. Boboc să adauge o nouă determinaţie a culturii: unitatea temporală a acesteia. Cultura nu este doar mulţimea operelor culturale care au fost create de-a lungul timpului, ca un fel de mulţime de indivizi formată prin simplă însumare, ci se constituie ca o totalitate în care trecutul se prelungeşte în prezent şi în viitor, în care putem vorbi despre o „prezenţă perenă" a valorilor: „Pe acest fond, am putea, spune Boboc, considera cultura însăşi ca unitatea exemplară a acestei îngemănări între prezent şi trecut, ‚prelungirea' fiind evidentă, prin chiar faptul coprezenţei creaţiilor valorice din aşezările anterioare ale spiritului uman şi a înfăptuirilor mai noi, ‚actuale' ale acestuia." (p. 107).

Un capitol aparte este dedicat poetului român Mihai Eminescu. Creaţia acestuia este însă privită dintr-o perspectivă universală, reliefându-se legătura sa cu Leibniz, o legătură inedită, pentru că de regulă, „sursele" gândirii filosofico-poetice ale lui Eminescu sunt Kant şi mai ales Schopenhauer. Dat fiind faptul că Eminescu este considerat în general drept „ultimul mare romantic", Boboc subliniază afinitatea dintre romantism şi perspectiva monadologică a lui Leibniz. Romantismul, prin adâncirea sa în lumile trecutului, ale visului, ale nopţii, se sustrage dominaţiei unui realism univoc, şi se deschide spre ideea unei lumi plurale, sau mai bine spus, spre o mulţime de lumi posibile paralele. Astfel, romantismul descoperă legitimitatea creaţiei culturale (geniul, care îşi impune propriile legi şi reguli) ca instituire a unei lumi de sine stătătoare. „În mai mare măsură decât cu ajutorul spaţiului şi timpului în accepţia kantiană, spaţiul poetic romantic devine comprehensibil în orizontul monadologiei leibniziene. Ca spaţiu al

instituirii valorice în forma operei şi persistent numai în dinamica trăirii structurală receptării, spațiul poetic este unul închis ca sens şi deschis prin semnificație." (p. 129). Romantismul este aşadar, din punctul de vedere al lui Boboc, perioada în care cultura modernă devine conştientă de specificitatea ei ca cultură, de faptul că are o condiție autonomă şi că este mult mai mult decât o simplă „adaptare la lumea exterioară". Dacă Goethe, cum s-a spus, mai vedea în „cultura sănătoasă" o prezență a naturii în sfera umanului, romanticii vor reuşi să descopere conştiința ireductibilității oricărei culturi la natură. Cercetarea operei lui Eminescu, ca exponent al spiritului romantic, îi permite autorului să reliefeze tocmai felul în care se constituie această conştiință. De aceea, discuția legată de Eminescu este un nou prilej de generalizări privind ontologia culturii.

Vedem astfel că noua determinație care este reliefată în contextul acestei discuții este *unitatea* absolută a universului pe care-l reprezintă opera poetică, o unitate care, aidoma monadei lui Leibniz, reflectă în mod singular întregul Univers din poziția în care se află. Această unitate nu este un produs, un efect temporal, ci este rezultatul unei adevărate „creatio ex nihilo". Caracterul autonom al culturii este subliniat de aceea de Boboc, prin raportarea lumii creației la monada leibniziană şi la condiția ontologică a acesteia. Despre monade, spune Leibniz, că „ele nu pot fi începute decât prin creație şi nu pot sfârşi decât prin anihilare" iar despre spațiile poetice (şi despre culturi în genere) Boboc spune că acestea „odată survenite (inaugural –pur şi simplu începând să fie) prin instituirea valorică în forma poeticului, ele sunt sustrase devenirii, chiar pieirii, se circumscriu ‚tabloului aionic' de care vorbea Platon." (p. 133).

Întrucât instituirea culturală seamănă cu creația unei noi lumi, următoarea determinație a culturii va fi analiza ei din perspectiva mitului şi a metaforei. Mitul nu este doar o etapă revolută (depăşită) a gândirii umane, subliniază Boboc, ci este o atmosferă care înconjoară, în cele mai diferite forme, permanent omul. Prin mit, omul a încercat să-şi explice apariția lumii şi a condiției în care se afla el însuşi. Mitul nu este însă o poveste, ci un veritabil mijloc de înțelegere a lumii, în care însă devine pentru prima oară manifestă implicația subiectivității umane, în fond a imaginației. Obiectivul şi subiectivul formează în mit o unitate de acțiune, care asigură „profilul" lumii mitice. Această unitate se exprimă prin „metaforă", procedeul prin care unui cuvânt care exprimă o realitate dată, „obiectivă" i se atribuie printr-o „comparație implicită" o semnificație pe care nu o avea inițial. Aşa se face că omul, în măsura în care este permanent înconjurat de o atmosferă mitică, este de asemenea şi o ființă care apelează permanent la metaforă, cultura sa bazându-se în mod esențial pe procedeul metaforei. Am putea spune că metafora este ceea ce permite de fapt configurarea tuturor lumilor culturii. De aceea, recunoaşte Boboc, citându-l la rândul său pe filosoful român Lucian Blaga: „Modul metaforic nu este ceva care ar putea să fie sau să nu fie.... Geneza metaforei coincide cu geneza omului şi face parte din simptomele permanente ale fenomenului om, de unde rezultă că metafora nu poate fi numai obiectul de cercetare al ‚poeziei' sau al ‚stilisticii'." (p. 147).

Necesitatea metaforei nu rezidă însă în caracterul ei plastic, în comparația ca atare, ci în faptul că ea permite cea dintâi „obiectivare" a subiectivului, adică permite prima manifestare de sine a acestui subiectiv. Pentru că orice comparație pe care o face omul poartă cu sine întregul univers de semnificații al omului. Din acest punct de vedere, se poate admite că metafora are un caracter „revelatoriu", însă nu atât în sensul unei revelări a unor adevăruri existente în afara omului, ci a revelării ființei înseşi a omului prin articularea şi modelarea unei lumi exterioare, ca *lume a omului*, iar nu ca o lume în general, în care omul ar putea sau nu să existe. Concluzia acestei discuții este: „Cuvântul, ‚imaginea mitică' şi gândirea – o triadă relevantă pentru puterea de acțiune şi demnitatea spiritului uman – ivite în prezență prin metaforă." (p. 153)

Reflecțiile despre semnificația metaforei se continuă, în mod firesc, cu cele legate de rolul limbii în ontologia umanului. Limba nu este concepută aici doar ca un mijloc de comunicare (ceea ce este indubitabil), ci mai ales ca un mijloc de „umanizare", adică de alcătuire a ființei umane ca o ființă a dialogului şi a unui *mitsein* originar, a unei existențe legată ontologic de ceilalți. Faptul că limba este mai mult decât simplă comunicare, este reliefat de posibilitatea ca ea să ascundă adevăratul mesaj, ceea ce conduce la nevoia unui efort hermeneutic. Limba este astfel şi ea un mediu prin care spiritul uman îşi exprimă caracterul său *inepuizabil*, *incomensurabil*. Orice concretizare a sa (în limbă, în ştiință, în artă sau în mit) nu este decât una dintre nenumăratele *perspective* posibile asupra realității şi asupra lui însuşi. Prin limbă şi dialog (ca şi prin celelalte forme ale culturii) ființa omului se poate perpetua şi metamorfoza permanent: „Condiționarea comunicării de contexte (variate: ideatice, culturale în genere, sociale) şi de poziționarea vorbitorilor față de ‚adevăr', realizând astfel cunoaştere şi comprehensiune, prezintă, aşa cum am văzut, o integrare a comportamentului uman într-o resemnificare a lumii în fenomene *tempore simul*. Ceea ce şi face necesară considerarea acestora din punctul de vedere al unei modelări a timpului adecvată modului uman de ‚a locui' în lume şi formei dialogale a ființării umane şi a interrelaționărilor în forme diverse ale comunicării."(p. 161).

Sesizarea perspectivismului structural al culturii constituie însă în general nu doar prilejul unei înțelegeri mai aprofundate de sine, ci şi unul de derută pentru conştiința postmodernă. Autorul respinge pesimismul şi relativismul care derivă dintr-o asemenea atitudine. Schița acestei „ontologii a culturii" din cartea lui Boboc se încheie, într-un optimism pe care l-am putea considera goethean, cu o apologie a valorilor umanismului şi a adevărului ființei umane, care trebuie să-şi asume însă condiția unei *creativități* nesfârşite, iar nu să se lamenteze că acest pluralism al perspectivelor a condus la un scepticism radical şi la un „sfârşit al istoriei": „Calea veritabilă, spune Boboc, a realizării unui echilibru (între universal şi specific, universal-uman şi național) rămâne oricând adevărul, situarea în adevăr, care aduce laolaltă înaintaşii trecutului, lumea ‚dezlănțuită' (prezentul) şi orizontul (viitorul), pe fondul conştiinței inepuizabilității domeniului însă, al posibilităților de

participare şi al limitelor oricărei contribuţii în progresul cunoaşterii umane." (p. 174)

Ultima parte a cărţii este formată din câteva interviuri din perioada 2003-2005 pe care Alexandru Boboc le-a dat mai multor reviste româneşti. Din aceste interviuri ne apare figura unui om care a reuşit, în ciuda presiunii ideologice a comunismului, să îşi păstreze condiţia de cercetător al filosofiei şi de profesor care a îndrumat generaţii întregi studiul studenţilor. Aflăm, aşa cum se vedea acest lucru din plin de-a lungul cărţii, că încă din tinereţe a fost pasionat de muzică şi de literatură, şi că, după ce a devenit profesor la facultate, cursul pe care trebuia să-l susţină cu tema *Critică a filosofiei burgheze contemporane,* ea avea să-l transforme într-un curs de *Filosofie contemporană*.

Claudiu Baciu

Dragoş Popescu, *Logică naturală şi ştiinţa logicii în filosofia lui Hegel,* Editura Pelican, Giurgiu, 2009, 264p.

La prima vedere, despre filosofia lui Hegel – care s-a aflat atât pe culmile recunoaşterii absolute, cât şi în abisurile respingerii totale – ar putea părea greu să crezi că mai ascunde încă zăcăminte neexploatate. Totuşi, poate că tocmai o asemenea convingere ne tulbură privirea iscoditoare, lipsită de prejudecăţi, asupra ei. Ceea ce este notoriu nu este neapărat şi bine cunoscut, spunea Hegel. Şi vorba i se aplică foarte bine chiar lui: formula sa triadică, cu teza, antiteza şi sinteza repetate la nesfârşit, câteva propoziţii răsunătoare – precum cea după care adevărul este întregul sau cea conform căreia ceea ce este raţional, este real – ne fac să trecem prea uşor peste substanţa gândirii hegeliene, crezând că am dobândit o cunoaştere suficientă cu privire la ea.

Încă din primele rânduri ale Prefeţei, lucrarea despre care scriem rândurile de faţă ne pune în faţa faptului că, în realitate, pentru o înţelegere corectă a filosofiei lui Hegel, mai sunt multe de făcut. Despre Hegel se ştie, bunăoară, că este autorul unei logici speculative. Ce este însă logica speculativă şi ce raporturi se stabilesc între ea şi alte tipuri de logică? Răspunsurile la aceste întrebări nu sunt, în pofida a trei veacuri de interpretare, uşor de dat. Tot despre Hegel ştim cu toţii că este creatorul unui grandios sistem filosofic. Care sunt bazele acestui sistem şi cum s-a constituit el? Alte întrebări la care nu putem răspunde cu uşurinţă...

În *Logica naturală şi ştiinţa logicii în filosofia lui Hegel,* autorul ne propune o interpretare a logicii speculative hegeliene în care *Fenomenologia spiritului* şi *Ştiinţa logicii* joacă roluri deopotrivă de importante. Logica speculativă, aşa cum o vedea creatorul ei, nu este o logică formală. Această trăsătură, explicit afirmată de Hegel, trebuie respectată atunci când se încearcă desluşirea intenţiilor pe care le-a avut cel care a elaborat logica speculativă. Or, intenţiile filosofului, reconstituite de autor prin examinarea unor scrieri hegeliene de tinereţe, în special a fragmentului

de sistem elaborat la Jena, ne pun în fața unei origini comune a *Fenomenologiei spiritului* şi *Ştiinţei logicii.* Logica speculativă hegeliană nu este un instrument, un îndreptar de gândire corectă, ci structura sistemului filosofic pe care l-a creat Hegel. Elementele acestei structuri sunt de natură categorială, iar raporturile dintre ele i-au prilejuit tânărului Hegel laborioase analize care au culminat, în interpretarea lui Dragoş Popescu, cu reconstrucția filosofiei ca punct de echilibru între *ştiința experienței conştiinței* şi *ştiința logicii.*

Văzută ca genetică a conceptului de spirit, *Fenomenologia spiritului* apare ca o dezvoltare, nu ca simplă însumare de evenimente, datorită structurii conceptuale din *Ştiința logicii.* Parcursul conştiinței, de la stadiul inițial, al certitudinii nemijlocite, până la punctul culminant al cunoaşterii absolute, nu este o simplă istorie. El este, în fiecare moment, totodată şi o raportare a stadiului atins la stadiul final, o succesiune de evaluări ale transformărilor suferite de conştiință. În absența acestei raportări continue, peripețiile conştiinței nu ar putea apărea ca dezvoltări. La rândul ei, *Ştiința logicii* permite identificarea, în dezvoltarea fenomenologică, a unor momente independente ale conceptului ştiinței, care pot fi reunite sub denumirea de *logică naturală.*

Dacă logica speculativă este văzută ca o rețea categorială coincizând cu structura gândirii însăşi, logica naturală apare, în interpretarea dată de autorul scrierii de care ne ocupăm, ca o succesiune de sisteme categoriale devenite instrumente ale cunoaşterii. Ca atare, aceste sisteme fixe de categorii asigură conştiinței conținuturile de care ea dispune sau, cu alte cuvinte, *experiența* conştiinței.

Dar dacă logica naturală este descrisă ca un ansamblu de sisteme fixe categoriale, ne confruntăm cu marea problemă a dialecticii hegeliene: cum au loc trecerile de la un sistem la altul? Răspunsul la această întrebare constituie, după părerea noastră, cea mai importantă contribuție a *Logicii naturale şi ştiinței logicii în filosofia lui Hegel* la înțelegerea filosofiei hegeliene şi a dialecticii în general. Pentru căpătarea răspunsului la dificila întrebare, autorul desfăşoară o analiză pregătitoare care ocupă întreg capitolul al doilea al cărții, intitulat *Limbajul logicii naturale şi sistemul conceptelor speculative.* Necesitatea acestei analize este prescrisă de însuşi punctul de vedere hegelian, conform căruia limbajul natural este singura formă a limbajului care trebuie luată în considerare când se pune problema recuperării structurii gândirii. Ca şi conştiința, limbajul natural a suferit o dezvoltare. Conştiința care a atins treapta cunoaşterii absolute dispune de limbajul potrivit pentru a-şi exprima conținuturile. Termenul speculativ este conceptul, care este capabil să exprime orice reprezentare posibilă deoarece depozitează toate semnificațiile pe care le-a căpătat, ca nume, în decursul evoluției conştiinței. În acest moment, conceptul are valoare de simbol.

Pornind de la valoarea simbolică a conceptului hegelian, autorul juxtapune configurațiile conştiinței din *Fenomenologia spiritului* (noțiunea de configurație îi aparține chiar lui Hegel, care o utilizează pentru a desemna raportarea conştiinței aflate în dezvoltare la adevăr) silogismelor *Ştiinței logicii.* Silogismele, în logica lui

Hegel, nu sunt structuri de judecăți clasice, ci reprezintă structura gândirii într-un anumit moment al evoluției conştiinței. Individualitatea, particularitatea şi universalitatea, cei trei termeni ai silogismului hegelian, descriu astfel, din punct de vedere logic, fiecare configurație a conştiinței parcursă în *Fenomenologia spritului.* Trecerea de la o configurație la alta, sau, din punct de vedere logic, de la un silogism la altul, reprezintă momentul sintezei. Sunt identificate astfel zece sinteze: sinteza nominală, sinteza proprietăților, sinteza explicativă, sinteza aparenței, sinteza experienței, sinteza reintegrării, sinteza transcendentală, sinteza identității substanțiale, sinteza absolută. Cea de-a zecea sinteză, denumită de autor sinteză formală, este o variantă a sintezei explicative.

În interpretarea propusă de Dragoş Popescu, fiecare sinteză descrie complet un tip de logică naturală. Făcând excepție de sinteza formală, care este, de fapt, un caz al sintezei explicative, cele nouă sinteze identificate se grupează în funcție de cele trei momente ale logicului: momentul intelectului, cel al rațiunii negative sau dialectice şi cel al rațiunii pozitive. Astfel, configurației certitudinii sensibile din *Fenomenologia spiritului* îi este proprie figura I a silogismului ființei determinate, care va realiza sinteza nominală. Pe planul conştiinței-de-sine, figurii întâi a silogismului ființei determinate îi corespunde silogismul totalității şi, respectiv, sinteza aparenței. În sfârşit, la nivelul rațiunii, silogismul categoric şi sinteza transcendentală încheie seria. O dezvoltare similară avem pentru fiecare dintre celelalte figuri silogistice.

Gruparea tipurilor de sinteză identificate îi permite autorului lucrării de față o revalorizare a noțiunii de contradicție în filosofia lui Hegel: „Un enunț se găseşte în raport de contradicție cu un altul în măsura în care face parte dintr-o anumită configurație a conştiinței al cărei limbaj nu este identic decât în aparență cu cel căruia îi aparține celălalt" (p. 208). Existența unor limbaje diferite, specifice configurațiilor conştiinței, este o consecință a caracterului simbolic al conceptului hegelian.

Interpretarea propusă de Dragoş Popescu atrage atenția asupra unui fenomen interesant, care priveşte raporturile de contradicție cu valoare speculativă la Hegel: ele sunt bine determinate nu doar ca tipuri, ci şi ca număr. Există şase tipuri de raport de contradicție cu semnificație speculativă şi un tip de contradicție fără semnificație speculativă, dar cu valoare proprie (denumit de către Hegel „silogism matematic").

Determinarea precisă a tipurilor de contradicție are, în opinia noastră, o importanță deloc neglijabilă în evaluarea dialecticii în general, nu numai a dialecticii hegeliene. De altfel, autorul lucrării ne prezintă o structură a *Ştiinței logicii* care, pornind de la interpretarea rezumată mai sus, diferă destul de mult de interpretările clasice. Tradiționala succesiune teză-antiteză-sinteză dădea o imagine a *Ştiinței logicii* în care triadele se succedau liniar. Această succesiune liniară este înlocuită în *Logică naturală şi ştiința logicii în filosofia lui Hegel* cu o succesiune mai complexă. Astfel, dacă interpretarea clasică vorbea despre triada *Ființă – Ființă determinată – Ființă-pentru-sine,* în noua interpretare fiecare dintre acestea ține de planul intelectului, nefiind aşadar elemente ale unei succesiuni

teză-antiteză-sinteză, ci momentele abstracte ale oricărui real-logic, care sunt completate de momentele dialectice şi raţional-pozitive corespunzătoare. Fiinţa, Fiinţa determinată şi Fiinţa-pentru-sine, care fac parte din prima secţiune a cărţii întâi a Logicii obiective, îşi au corespondenţe (dialectice şi raţional-pozitive) în secţiunile a doua şi a treia ale Logicii obiective, precum şi în Logica subiectivă. Avem, ca să alegem numai cazul Fiinţei, următoarea succesiune: Fiinţa, Existenţa, Cantitatea specifică pe planul Logicii obiective şi, respectiv, Conceptul pe planul Logicii subiective.

Repoziţionările semnalate în scurta noastră prezentare ar putea avea consecinţe serioase asupra interpretării logicii hegeliene. Nu ne-am propus însă aici o evaluare a acestor consecinţe, ci doar să evidenţiem originalitatea unei încercări de a revitaliza cercetarea într-un domeniu considerat, prea multă vreme, ca epuizat.

Victor Emanuel Gica